

الجزء الثالث من

كِتَاب

المُنَظَّمُ لِشَيْخِ الْإِسْلَامِ

السَّيِّدِ الشَّيْبَانِيِّ

المحتوى على كتب ظاهر الرواية للإمام محمد بن الحسن الشيباني
عن الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله تعالى ونفع بهم

هذا المكتاب رقى علا وبجمعه * فاق السرخسى سائر الاقران
وتكاملت فيه قواعد مذهب * لأبي حنيفة ذى التقى النعمان
نشر التعامل والعبادة نشره * فى كل آونة وكل مكان
لم لا ومعتد القضاة مقالاه * وأئمة الافناء والعرفان

(تنبه لآلة - ما ترجم من حضرات أفاضل العلماء بصحيح هذا الكتاب بمساعدة
جماعة من دوى الدقة من أهل العلم وأهله المستعان وعليه الشكر)

(أول طبعة ظهرت على وجه البسيطة لهذا الكتاب إجليل)

﴿حقوق الطبع محفوظة للمترجم﴾

الحاج محمد إقدي سكتاني المغربي التونسي

طبع مطبعة السعادة بحوار محافظة مصر سنة ١٣٢٤ هـ بمأذنها محمد اسماعيل

الجزء الثالث من

كتاب

المبطل في شمس الدين

الشيخي

(١٦٦١)

المحتوى على كتب ظاهر الرواية للإمام محمد بن الحسن الشيباني
عن الإمام الأعظم أبي حنيفة ورحمهم الله تعالى ونفعهم

هذا الكتاب رقى علا وبجمعه * فاق السرخسي سائر الأقران
وتكاملت فيه قواعد مذهب * لأبي حنيفة ذي التقى العمان
نشر التعامل والعبادة نشره * في كل آونة وكل مكان
لم لا ومعتد القضاء مقالته * وأئمة الافناء والعرفان

(تمت) - فأنرجع من حصرات أفاضل العلماء تصحيح هذا الكتاب بمساعدة
جماعه من ذوي الدقة من أهل العلم والله المستعان وعليه التكلان

(أول طبعة ظهرت على وجه البسيطة لهذا الكتاب الجليل)

﴿حقوق الطبع محفوظة للمعززم﴾

الحاج محمد أفندي مناسيني المغربي البوسني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

باب عشر الاوصين

هو قال في الاصل في وجوب الشر قوله تعالى اشفقوا من طيات ما كسبتم ومما اخرجنا
لكم من الارض قيل المراد بالمكسوب مال التجارة ففيه بيان زكاة التجارة والمراد بقوله
ومما اخرجنا لكم من الارض العشر . وقال الله تعالى وآتوا حقه يوم حساده وقال صلى
الله عليه وسلم ما اخرجت الارض فقيه العشر ثم الاصل عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن
كل ما يستنبت في الجنان ويقصد به استغلال الاراضى فقيه العشر الحبوب والبقول
والرطاب والرياحين والوسمة والرعقران والورد والورس في ذلك سواء وهو قول ابن
عباس رضى الله عنه وقد روى أنه حين كان والياً بالبصرة أخذ العشر من البقول من كل
عشر دستجات دستجة وأخذ فيه أبو حنيفة بالحديث العام ما سقت السماء فقيه العشر وما
اخرجت الارض فقيه العشر وكان يقول العشر مؤنة الارض النامية كالخراج فكما أن هذا
كله يمد من نماء الارض في وجوب الخراج فكذلك في وجوب العشر والمستثنى عند أبي
حنيفة رحمه الله تعالى خمسة أشياء السمف فإنه من أغصان الاشجار وليس في الشجر شئ
والتب فإنه ساق للحب كالشجر للثمار والحشيش فإنه يتقى من الارض ولا يقصد به استغلال
الارضى والطرفاء والقصب فإنه لا يقصد استغلال الاراضى بهما عادة والمراد بالقصب
الفارسي فأما قصب السكر فقيه العشر وكذلك على قولهما إذا كان يتخذ منه السكر وكذلك
في قصب الذريرة المشروء وروى أصحاب الاملاء عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه ليس
فيه شئ والاصل عند أبي يوسف ومحمد رحمه الله تعالى أن ما ليست له ثمرة باقية مقصودة
فلا شئ فيه كالبقول والخضر والرياحين انما العشر فيما له ثمرة باقية مقصودة واحتجاً فيه بحديث
موسى بن طلحة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس في الخضر اوات صدقة وتأويله
عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى صدقة تؤخذ أى لا يأخذ العاشر من الخضر اوات إذا مر بها

عليه ثم قال ما كان نافعاً عادة يتيسر وجوده على الغنى والفقر فلا يجب فيه حق الله تعالى كما لا
 تجب الزكاة في الصيود والخطب والحشيش وإنما يجب حق الله تعالى فيما يميز وجوده فيناله
 الاغنياء دون الفقراء كالسواثم ومال التجارة فكذلك هنا ماله ثمرة باقية يميز وجوده فأما
 الخضراوات والرياحين فتأفة عادة ولهذا أوجبنا في الزعفران ولم نوجب في الورس والرسمه
 لانه لا ينتفع بهما انتفاعاً عاماً أبو يوسف رحمه الله تعالى أوجب في الحناء لانه ينتفع به انتفاعاً عاماً
 ولم يوجب فيه محمد رحمه الله تعالى لانه من الرياحين وفي الثوم والبصل روايتان عن محمد رحمه
 الله تعالى قال في احدي الروايتين هما من الخضر فلا شيء فيهما وفي الرواية الاخرى قال بقاء
 في الكيل وبقيان في أبدي الناس من حول الى حول فيجب فيها العشر والبطيخ والقثاء والخيار
 لا شيء فيها عندهما لانها من الرطاب وبزرها غير مقصود فلا يكون معتبراً وكذلك في التمار
 قال لا شيء في الكثيرى والوخ والشمس والابجاص وما ينفف منها لا يعتبر واوجبنا في الجوز
 واللوز العشر وفي الفستق على قول أبي يوسف رحمه الله تعالى يجب العشر وعلى قول محمد
 رحمه الله تعالى لا يجب ثم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى العشر يجب في القليل من الخارج
 وكثيره ولا يعتبر فيه النصاب لعدم الحديثين كما روينا ولان النصاب في أموال الزكاة
 كان معتبراً لحصول صفة الغنى للمالك بها وذلك غير معتبر لايجاب العشر فان أصل المال
 هنا لا يعتبر فهو وخمس الركايز سواء والاصل عندهما انه لا يجب العشر فيما دون خمسة
 أوسق مما يدخل تحت الوسق ستون صاعاً خمسة أوسق ألف ومائتان واحتجنا به بقوله
 صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة وأبو حنيفة يقول تأويل الحديث
 زكاة التجارة فانهم كانوا يتبايعون بالأوساق كما ورد به الحديث فقيمة خمسة أوسق
 ما تادروهم ثم قال هذا حق مالى وجب بإيجاب الله تعالى فيعتبر فيه النصاب كالزكاة وهذا لان
 القليل نافع عادة وهو عفو شرعاً ومروءة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى قال العشر مؤنة الارض
 النامية وباعتبار الخارج قل أوكثر تصير الارض تامة فيجب العشر كما يجب الخارج ثم
 المذهب عند محمد رحمه الله تعالى وهو رواية عن أبي يوسف رحمه الله تعالى ان ما يحرم التفاضل
 فيه بالبيع يضم بعضه الى بعض وما لا يحرم التفاضل فيه كالخطة والشعير لا يضم بعضه الى
 بعض لانها مختلفان فيعتبر كمال النصاب من كل واحد منهما كالسواثم . وعن أبي يوسف
 رحمه الله تعالى ان الكل اذا أدرك في وقت واحد يضم بعضه الى بعض لأن العشر وجوبه

باعتبار منفعة الأرض فإذا أدركت في وقت واحد فهي منفعة واحدة فيضم بعضها إلى بعض
 كأموال التجارة . وإذا انفردت الأراضي لرجل واحد فالمرءى عن أبي يوسف رحمه الله
 تعالى أن ما كان من عمل عامل واحد يجمع وما كان من عمل عاملين يعتبر فيه الصاب في
 كل واحد منهما على حدة فانه ليس للعامل ولاية الأخذ مما ليس في عمله وما في عمله
 دون الصاب . والروى عن محمد رحمه الله تعالى أنه يضم بعض ذلك إلى البعض لا يجاب
 العشر لأن المالك واحد ووجوب العشر عليه فكان مراد محمد رحمه الله تعالى من هذا فيما
 بينه وبين الله تعالى فأما في حق الأخذ للعامل فلي ما قاله أبو يوسف رحمه الله تعالى وإن
 كانت الأرض مشتركة بين جماعة فأخرجت طعاما فلي قول محمد رحمه الله تعالى يعشر
 أن لمع نصيب كل واحد منهم حصة أو سق كما يما في السواثم . وقال أبو يوسف إذا كان
 الخارج كله حصة أو سق فيه العشر لانه لا يعتبر بالمالك في العشر وإنما المعتبر بالخارج حتى
 يجب العشر في الأراضي الموقوفة التي لا مالك لها ثم الشرع يجب فيها سقته السماء أو سق سيجاً
 فأما ما سقى لعرب أو دالية أو ساية فعليه نصف العشر وورد الأثر عن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم قال ما سقته السماء فعليه العشر وما سقى لعرب أو دالية فعليه نصف العشر وفي
 رواية ما سقى لعسلاً أو سيجاً فعليه العشر وما سقى بالرشاء فعليه نصف العشر وعلى بعض
 مشايخنا نقله المؤنة فيما سقته السماء وكثرة المؤنة فيما سقى لعرب أو دالية وقالوا لكثرة المؤنة
 تأثير في نقصان الواجب وهذا ليس أقوى فإن الشرع أوجب الخمس في العنائم والمؤنة فيها
 أعظم منها في الرعاة ولكن هذا تقدير شرعى فتبعه ونعتقد فيه المصلحة وإن لم تقف عليه
 وكان أن أنى ليل يقول لأعشر الأبقار الحظوة والشعير والريث والتمر إذا لمع حصة أو سق
 لطاهر الحديث الخالص فإن اعتبار السوق للصاب دليل على أنه لا يجب إلا فيما يدخل
 تحت السوق **وقال** وإذا أخرجت الأرض العشرية طعاماً وعلى صاحبها دين كثير لم يسقط
 عنه العشر وكذلك الخراج لأن الدين يعدم غنى المالك بما في يده وقد بينا أن غنى المالك
 غير معتبر لا يجاب العشر **وقال** وإن كانت الأرض لمالك أو وصى أو مجنون وجب العشر
 في الخارج منها عداً . وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا شيء في الخارج من أرض المالك والعشر
 عده قياس الزكاة لا يجب إلا باعتبار المالك أما عداً فالعشر مؤنة الأرض البامية كالخراج
 والمكاتب والحر فيه سواء وكذلك الخراج من الأراضي الموقوفة على الرباطات والمساجد

يجب فيها العشر عندنا . وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجب الا في الموقوفة على أقوام
 باعيتهم فانهم كالملاك أما الموقوفة على أقوام بغير أعيانهم فلا شيء فيها ﴿ قال ﴾ رجل
 استأجر أرضاً من أرض العشر وزرعها قال عشر ماخرج منها على رب الأرض بالغاً ما بلغ
 سواء كان أقل من الاجر أو أكثر في قول أبي حنيفة وقال أبو يوسف ويحمد رحمه الله
 تعالى العشر في الخارج على المستأجر . وجهه قولهما ان الواجب جزء من الخارج والخارج
 كله للمستأجر فكان العشر عليه كالخارج في يد المستعير للأرض وأبو حنيفة رحمه الله تعالى
 يقول وجوب العشر باعتبار منفعة الأرض والمنفعة سلمت للأجر لانه استحق بدل المنفعة
 وهي الاجرة وحكم البديل حكم الاصل اما المستأجر فانما سلمت له المنفعة بعوض فلا
 عشر عليه كالمشتري للزرع ثم العشر مؤنة الأرض النامية كالخارج وخارج أرض
 المؤاجر على المؤاجر فكذلك العشر عليه اما اذا أعار أرضه من مسلم فالعشر على المستعير في
 الخارج عندنا . وقال زفر رحمه الله تعالى على المعير وقاسه بالخارج وقال حين سلط المستعير على
 الانتفاع بالأرض فكأنه انتفع به بنفسه ولكننا نقول منفعة الأرض سلمت للمستعير بغير
 عوض ووجوب العشر باعتبار حقيقة المنفعة حتى لا يجب ما لم يحصل الخارج بخلاف المستأجر
 فان سلامة المنفعة له كان بعوض وبخلاف الخارج فان وجوبه باعتبار التمكن من الانتفاع
 وقد تمكن المعير من ذلك ثم محل الخراج الدمة ولا يمكن ايجابه في ذمة المستعير لانه ليس
 له حق لازم في الأرض ومحل العشر الخارج وهو مستحق للمستعير فان كان أعار الأرض
 من ذي فالعشر على المعير لان العشر صدقة لا يمكن ايجابها على الكافر والمعير صار مفوتاً
 حق الفقراء بالاعارة من الكافر فكان ضامناً للعشر ﴿ قال ﴾ مسلم اشترى من كافر أرض
 خراج فهي خراجية عندنا . وقال مالك رحمه الله تعالى تصير عشيرة لان في الخراج معنى
 الصغار وهذا لا يبدأ به المسلم فكذلك لا يبقى بعد الاسلام اذا أسلم مالكه أو باعه من
 مسلم وقاس خراج الأرض بخراج الرؤس ولكننا نستدل بحديث ابن مسعود رحمه الله
 تعالى انه كان له أرض خراج بالسواد فكان يؤدي فيها الخراج وكذلك روى عن الحسن بن
 علي وأبي هريرة رحمهما الله تعالى ثم معنى الصغار في ابتداء وضع الخراج دون البقاء كما
 أن معنى المقبوضة في ابتداء الاسترقاق دون البقاء حتى اذا أسلم الرقيق يبقى رقيقاً بخلاف
 خراج الرؤس فانه ذل ابتداء وبقاء فلهذا لا يبقى بعد الاسلام والمرجع في معرفة ما قلنا الى

عادات الناس ﴿قال﴾ وان اشترى ذبي من مسلم أرض عشر فإن أخذها مسلم بالشفعة أو كان
 في البيع خيار للبائع أو كان البيع فاسداً فرجعت الى المسلم فهي عشرية كما كانت لان حق
 المسلم لم ينقطع عنها فان بقيت في ملك الكافر وانقطع حق المسلم عنها فهي خراجية في قول
 أبي حنيفة رحمه الله تعالى. وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى عليه عمران وقال محمد رحمه الله
 تعالى يؤخذ منه عشر واحد. وقال مالك رحمه الله تعالى يجبر على بيعها من المسلمين وعلى
 أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز البيع أصلاً وفي القول الآخر وهو قول ابن أبي
 ليلى يؤخذ منه العشر والخراج جميعاً وكان شريك بن عبد الله يقول لاشئ فيها وجعل هذا قياس
 السوائم اذا اشتراها الكافر من مسلم ولكن هذا ليس بصحيح فان الاراضي النامية
 في دارنا لا تخلو عن وظيفة بخلاف سائر الاموال والشافعي في أحد قولي لا يجوز البيع
 أصلاً كما هو مذهبه في الكافر يشتري عبداً مسلماً وفي قوله الآخر يقول بان ما كان
 وظيفة لهذه الأرض يبقى وباعتبار كفر المالك الحادث يجب الخراج بناء على أصله في الجمع
 بينهما. ومالك يقول يجبر على بيعه من المسلمين لان حق الفقراء تعلق بها ومال الكافر
 لا يصلح لذلك فيجبر على بيعها لابقاء حق الفقراء فيها وأما محمد رحمه الله تعالى فقال ما صار
 وظيفة للأرض لا يبدل بتبدل المالك كالخراج في الأراضي الخراجية ثم العشر الذي يؤخذ
 منه عند محمد رحمه الله تعالى يوضع موضع الصدقات كما ذكره في السير لان حق الفقراء
 تعلق بها فهو كتملك حق المقاتلة بالأراضي الخراجية وروى ابن سماعة عن محمد رحمه الله
 تعالى أن هذا العشر يوضع في بيت مال الخراج لانه إنما يصرف الى الفقراء ما كان لله
 تعالى بطريق العبادة ومال الكافر لا يصلح لذلك فيوضع موضع الخراج كمال يأخذه العاشر
 من أهل الذمة وإنما قال أبو يوسف رحمه الله تعالى يؤخذ منه عمران لان ما كان مأخوذاً
 من المسلم اذا وجب أخذه من الكافر يضمن عليه كصدقة بني ثعلب وما يمر به الذي على
 العاشر أما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فقال الأراضي النامية لا تخلو عن وظيفة في دارنا
 والوظيفة اما الخراج أو العشر ولا يمكن إيجاب العشر عليه لانها صدقة والكافر ليس من
 أهل الصدقة فتمين الخراج بخلاف الخراج في الأراضي الخراجية لان استيفاءها بعد الوجوب
 كاستيفاء الأجرة باعتبار التمكن من الانتفاع ومال المسلم يصلح لذلك ﴿قال﴾ وان
 اشترى تغلي أرض عشر من مسلم ضوعف عليه العشر للصالح الذي جرى بيننا وبينهم

وذكر ابن سماعه عن محمد رحمهما الله تعالى ان تضعيف العشر عليهم في الأراضى التي كانت
 لهم في الأصل فأما من اشترى منهم أرضاً عشرية من مسلم فعليه عشر واحد بناء على أصله
 أن ما صار وظيفة للأرض يقرر ولا يتغير بتغير المالك فإن أسلم عليها أو باعها من مسلم فعليه العشر
 مضاعفاً في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفي قول أبي يوسف رضى الله تعالى عنه
 عشر واحد. وذكر في رواية أبي سليمان المسئلة بعد هذا وذكر قول محمد رحمه الله تعالى
 كقول أبي يوسف رحمه الله تعالى. وتأويله ما بينا ان عند محمد في الاراضى التي كانت لهم في
 الأصل سواء أسلموا عليها أو باعواها من مسلم يجب العشر مضاعفاً لأنها صارت وظيفة لهذه
 الأرض أما أبو يوسف رحمه الله تعالى فقال تضعيف العشر باعتبار كفر المالك وقد زال ذلك
 بإسلامه أو بيعه من المسلم فهو نظير السوائم اذا أسلم عليها التغلي أو باعها من المسلم لا يجب
 فيها الا صدقة واحدة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى قال التضعيف على بنى تغلب في
 العشر بمنزلة الخراج حتى يوضع موضع الخراج وبعد ما صارت خراجية لا تبدل بإسلام
 المالك ولا ببيعها من المسلم فهذا كذلك بخلاف السوائم فإنه لا وظيفة فيها باعتبار الأصل
 حتى اذا كانت لغير التغلي من الكفار لا يجب فيها شيء فعرفنا ان التضعيف فيها كان باعتبار
 المالك فيسقط بتبدل المالك أو بتبدل حاله بالإسلام أما بيان الأرض العشرية والخراجية
 فنقول أرض العرب كلها أرض عشرية وحدها من العذيب الى مكة ومن عدن أبين الى
 أقصى حجر باليمن بكرة وكان ينبغي في القياس أن تكون أرض مكة أرض خراج لأن رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فتحها عنوة وقهر أولسكنه لم يوظف عليها الخراج فكما لارق على
 العرب لا خراج على أرضهم وكل بلدة أسلم أهلها طوعاً فهي أرض عشرية لأن ابتداء الوظيفة
 فيها على المسلم والمسلم لا يبدأ بالخراج صيانة له عن معنى الصغار فكان عليه العشر وكل بلدة
 افتتحها الامام عنوة وقسمها بين الغانمين فهي أرض عشرية لما بينا وكذلك المسلم اذا جعل داره
 بستاناً أو أحيا أرضاً ميتة فهي أرض عشرية وفي النوادر ذكر اختلافاً بين أبي يوسف ومحمد
 رحمهما الله تعالى وقال عند أبي يوسف ان كانت هذه الاراضى تقرب من الاراضى العشرية
 فهي عشرية وان كانت بالقرب من الاراضى الخراجية فهي خراجية لان القرب عبرة ألا
 ترى أن ما يقرب من القرية ليس لأحد احياؤها لحق أهل القرية والمرأحق بالانتفاع بقناة
 داره وقال محمد رحمه الله تعالى ان أحياها بماء السماء أو عين استنبطها أو نهر شقه لها من الودية

العظام كالفرات ودجلة ويجحون في عسيرة وان شق لها هراً من بعض الانهار الخراجية
 فهي خراجية لان الخراج لا يوظف على المسلم الا بالتزامه فاذا ساق الى أرضه ماء الخراج
 فهو ملتزم للخراج قيلزمه والا فلا وأما أرض السواد والجبل فهي أرض خراج وحد السواد
 من المذنب الى عقبة حلوان ومن التلمية الى عبادان لان عمر رضى الله عنه حين فتح السواد
 وظف عليها الخراج وبعت لذلك عثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان رضي الله عنهما وقال رضي الله عنهما وكل بلدة
 فتحها الامام عنوة وقهر آثم من بها على أهلها فهي أرض خراج لان ابتداء الوظيفة فيها على
 الكافر ولا يمكن ايجاب الشر لها صدقة والكافر ليس من أهلها فيوظف الخراج عليها
 ولان خراج الاراضي تبع لخراج الجاهم والدي اذا جعل داره بستاناً أو احيا أرضاً ميتة
 باذن الامام فعليه فيها الخراج لما بينا رضي الله عنه واذا قال صاحب الارض قد أدبت العشر الى
 المساكين لم يقبل قوله وان حلف على ذلك لان حق الاخذ فيه الى السلطان فكان نظير
 زكاة السوائم على ما بينا رضي الله عنه وان وضع العشر أو الزكاة في صنف واحد من غير أن يأتي
 به السلطان وسمه ذلك فيما بينه وبين الله تعالى . واعلم أن مصارف الشر والزكاة ما يتلى في
 كتاب الله عز وجل في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية ولاناس كلام
 في الفرق بين الفقير والمسكين فروي أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن الفقير
 هو الذي لا يسأل والمسكين هو الذي يسأل قال الله تعالى في صفة الفقراء لا يسألون الناس إلحافاً
 قيل لا إلحافاً ولا غير إلحاف وفي المسكين قال الله تعالى ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً
 ويتيماً وأسيراً وقد جاء يسأل وقد روى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى
 ان الفقير هو الذي يسأل ويظهر افتقاره وحاجته الى الناس قال الله تعالى وأنتم الفقراء
 . والمسكين هو الذي به زمانة لا يسأل ولا يعطى له قال الله تعالى أو مسكيناً ذا متربة أي لا صفا
 بالتراب من الجوع والري . فالحاصل ان المذهب عندنا ان المسكين أسوأ حالاً من الفقير وعند
 الشافعي رحمه الله تعالى الفقير أسوأ حالاً من المسكين وبين أهل اللغة فيه اختلاف ومن قال
 بان المسكين أسوأ حالاً قال الفقير الذي يملك شيئاً ولكن لا يقنيه قال الراعي
 أما الفقير الذي كانت حاولته وفق اليال فلم يترك له سبيد
 والمسكين من لا يملك شيئاً ومن قال الفقير أسوأ حالاً من المسكين قال المسكين من يملك
 مالا يقنيه قال الله تعالى أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر وقال الراجز

هل لك في أجر عظيم تؤجره نيت مسكيناً كثيراً عسكريه

* عشر شياه ممتعه وبصره *

والفقير الذي لا يملك شيئاً مشتق من انكسار فقار الظهر والحديث يشهد لهذا وهو ما روى
عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اللهم اجني مسكيناً وأمتي مسكيناً واحشرنى في زمرة
المساكين وفائدة هذا الخلاف انما تظهر في الوصايا والاوقاف أما الركة فيجوز صرفها الى
صنف واحد عندنا فلا يطهر هذا الخلاف . والماملين عليها وهم الذين يستعملهم الامام على
جمع الصدقات ويعطيهم مما يجمعون كفايتهم وكعاية أعوانهم ولا يقدر ذلك بالثمن عندنا
خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى لانهم لما فرغوا أنفسهم لحمل الفقراء كانت كفايتهم في مالهم ولهذا
يأخذون مع النفي ولو هلك ما جمعه قتل أن يأخذوا منه شيئاً سقط حقهم كالمضارب اذا هلك
مال المضاربة في يده بعد التصرف وكانت الركة مجزية عن المؤدين لانهم ناثبون عن الفقراء
بالقبض . وأما المؤلفة قلوبهم فكانوا قوماً من رؤساء العرب كأبي سفيان بن حرب وصفوان
ابن أمية وعيينة بن حصن والافرع بن حابس وكان يعطيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرض الله
سرهما من الصدقة يؤلفهم به على الاسلام فقبل كانوا قد أسلموا وقيل كانوا وعدوا أن يسلموا
فان قيل كيف يجوز أن يقال بأنه يصرف اليهم وهم كفار ؟ قلنا الجهاد واجب على الفقراء
من المسلمين والاغنياء لدفع شر المشركين فكان يدفع اليهم جزءاً من مال الفقراء لدفع
شرهم وذلك قائم مقام الجهاد في ذلك الوقت ثم سقط ذلك السهم بوفاة رسول الله صلى الله
عليه وسلم هكذا قال الشعبي اقضى الرشا بوفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم . وروى
أنهم في خلافة أبي بكر رضى الله تعالى عنه استبدلوا الخط لصببهم فبذل لهم وجأوا الى عمر
فاستبدلوا خطه فأبى ومزق خط أبي بكر رضى الله تعالى عنه وقال هذا شيء كان يعطيكم
رسول الله صلى الله عليه وسلم تأليفاً لكم وأما اليوم فقد أعز الله الدين فان تبتم على
الاسلام والا فبيننا وبينكم السيف فعادوا الى أبي بكر رضى الله تعالى عنه وقالوا له أنت
الخليفة أم عمر بذلت لنا الخط ومزقه عمر فقال هو ان شاء . ولم يخالفه . وأما قوله تعالى وفي
الرقاب فالمراد اعانة المكاتبين على أداء بدل الكتابة بصرف الصدقة اليهم عندنا . وقال
مالك رحمه الله تعالى المراد أن يشتري بالصدقة عبداً فيعتقه وهذا فاسد لأن التملك لا بد
منه وما يأخذه بائع العبد عوض عن ملكه والعبد يعتق على ملك المولى فلا يوجد التملك

والدليل عليه ما روى أن رجلاً قال أي رسول الله دلتني على عمل يدخلني الجنة فقال فك
الربة وأعتق النسمة قال أوليسا سواء يا رسول الله قال لا فك الربة أن تعين في عتقه
. وأما قوله تعالى والفرامين فهم المديونون الذين لا يملكون نصيباً فاضلاً عن دينهم . وقال
الشافعي رحمه الله تعالى المراد من تحمل غرامة في إصلاح ذات البين واطفاء النائرة بين
القبيلتين . وأما قوله تعالى وفي سبيل الله فهم قراء النزاة هكذا قال أبو يوسف . وقال محمد
هم قراء الحاج المنقطع بهم . ما روى أن رجلاً جعل بعيراً له في سبيل الله فأمر رسول الله صلى الله
عليه وسلم أن يحمل عليه الحاج وأبو يوسف رحمه الله تعالى يقول الطاعات كلها في سبيل الله
تعالى ولكن عند إطلاق هذا اللفظ المقصود بهم النزاة عند الناس . ولا يصرف إلى الأغنياء
من النزاة عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى . واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم لا تحل
الصدقة ثمنى إلا خمسة وذكر من جعلهم الغازی في سبيل الله تعالى ولكننا نقول المراد الثمن بقوة
البدن والقدرة على الكسب انما تكون بالبدن لا بملك المال بدليل الحديث الآخر وردها في
فقرائهم . وأما ابن السبيل فهو المنقطع عن ماله لبعده منه والسبيل الطريق فكل من يكون
مسافراً على الطريق يسمى ابن السبيل كن يكون فقيراً أو غنياً يسمى ابن الفقر وابن
الثمنى وابن السبيل غنى ملكاً حتى تجب الزكاة في ماله ويؤمر بالأداء اذا وصلت يده اليه
وهو فقير يداً حتى تصرف اليه الصدقة للحال لحاجته . ثم هؤلاء الاصناف مصارف
الصدقات لا مستحقون لها عندنا حتى يجوز الصرف إلى واحد منهم . وقال الشافعي رحمه
الله تعالى هم مستحقون لها حتى لا يجوز ما لم تصرف إلى الاصناف السبعة من كل صنف
ثلاثة واستدل بالآية وبحديث إذا الله تعالى لم يرش في الصدقات بقسمة ملك مقرب ولا نبي
مرسل حتى تولى قسمتها من فوق سبعة أروقة واعتبر أمر الشرع بأمر العباد فان من
أوصي بثلث ماله لهؤلاء الاصناف لم يجز حرمان بعضهم فكذلك في أمر الشرع ولنا
قوله تعالى وان تحنوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم . وقال سبيل الله عليه وسلم لما ذ
رضي الله عنه وردها في فقرائهم وبث عمر رضي الله عنه بصدقة إلى بيت أهل رجل
واحد هكذا نقل عن ابن عباس وحذيفة بن اليمان رضي الله عنهما وقد بينا أن المقصود
اغناء المحتاج وذلك حاصل بالصرف إلى واحد وبه فارق أوامر العباد لأن المعتبر فيها اللفظ
دون المعنى فقد تقع خالية عن حكمة حميدة بخلاف أوامر الشرع أما الآية فقد قال ابن عباس

رضى الله عنه المراد بيان المصارف قال أيهم انصرفت أجزاء كما ان الله تعالى أمره باستقبال
 الكعبة في الصلاة وإذا استقبل جزءاً كان ممثلاً للأمر. ألا ترى أن الله تعالى ذكر الاصناف
 بأوصاف تنبي عن الحاجة فعرفنا ان المقصود سد خلة المحتاج ﴿قال﴾ ولا يجوز تسجيل عشر مالم
 يزرع وعشر ثمر لم يخرج أما تسجيل عشر الثمار قبل ظهور الطلع فلا يجوز في قول أبي حنيفة
 ومحمد ورحمهما الله تعالى ويجوز في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى ذكره في الاملاء قال
 لانه لم يبق بينه وبين الوجوب الا مجرد مضي الزمان فهو كتمجيل الزكاة بعد كمال النصاب
 وأبو حنيفة ومحمد ورحمهما الله تعالى قالوا السبب الموجب لم يوجد لان الوجود ملك رقاب
 التخيل وهو ليس بسبب للعشر حتى لو قطعها لم يلزمه شيء وتعميل الحق قبل وجود سبب
 وجوبه لا يجوز كتمجيل الزكاة قبل تمام النصاب أما تعجيل عشر الزرع قبل الرعاة فلا
 يجوز بالاتفاق لان الارض ليست بسبب لوجوب العشر وقد بقي بينه وبين الوجوب عمل
 سوى مضي الزمان وهو الزراعة وبعد نبات الزرع يجوز التعميل بالاتفاق وأما بعد مازرع
 قبل أن ينبت فيجوز في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى لانه لم يبق بينه وبين وجوب العشر
 الا مضي الزمان ولا يجوز عند أبي حنيفة ومحمد ورحمهما الله تعالى لان السبب لم يوجد لان
 الحب في الارض كره في الحب ليس بسبب لوجوب العشر ﴿قال﴾ ولا يعطى زكاته
 وعشره ولده وولد ولده وأبويه وأجداده وكل من ينسب الى المؤدى بالولادة أو ينسب
 اليه بالولادة ولا يجوز صرف الزكاة اليه لان تمام الايتاء باقطاع منفعة المؤدى عما أدى والمنافع
 بين الآباء والأبناء متصلة. قال الله تعالى آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفماً فريضة
 فلم يتم الايتاء بالصرف اليهم فاما من سواهم من القرابة فيتم الايتاء بالصرف اليه وهو أفضل
 لما فيه من صلة الرحم ﴿قال﴾ ولا يعطى مدبره وعبيده وأم ولده لأثمهم بمالكم كسبهم له
 وكذلك لا يعطى مكاتبه لان كسب المكاتب دائر بينه وبين المولى فلم يتم الايتاء بالصرف اليه
 وهذا بخلاف ما ردفع الى مكاتب غني لان هناك الايتاء تم باقطاع منفعة المؤدى عما أدى ولم يثبت
 فيه لافني ملك ولا يد للحال وكذلك لا يصرف الى زوجته لان الايتاء لا يتم قال الزوجة من وجه
 لزوجها قال الله تعالى ووجدك عائلاً فأغنى قيل بمال خديجة. وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز بناء
 على أن شهادة الزوج لزوجته جائزة فأما المرأة فلا تعطى زوجها في قول أبي حنيفة وفي قول
 أبي يوسف ومحمد ورحمهما الله تعطينه واستدلاله بحديث زينب امرأة عبد الله بن مسعود ورحمهما

الله تعالى فانها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التصديق على زوجها فقال يجوز ذلك
 أجران أجر الصدقة وأجر الصلة ولانه لاحق للزوجة في مال وزوجها قيم الايتام كما يتم بالصرف الى
 الاخوة بخلاف الزوج يصرف الى زوجته على ما بيننا وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول لزوجه
 أصل الولاد ثم ما يتفرع من هذا الأصل يمنع صرف زكاة كل واحد منهما الى صاحبه فكذلك
 الأصل ألا ترى أن كل واحد منهما منهم في حق صاحبه لا يجوز شهادته له وإن كل واحد
 منهما يرث صاحبه من غير حجب كما بالولاد وحديث زبيب رضي الله عنها يحول على صدقة
 التطوع فقد روى أنها كانت امرأة ضيقة اليد تعمل للناس وتتصدق من ذلك وبه نقول انه
 يجوز صرف صدقة التطوع لكل واحد منهما الى صاحبه وكذلك لو أعطى غنياً أو ولداً
 صغيراً لفتى مع علمه بحاله لا يجوز لأن مصرف الصدقات الفقراء بالنص فإن صرف الى زوجة
 غنى وهي فقيرة أو الى بنت بالغة لفتى وهي فقيرة جاز في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله
 تعالى لانه صرفها الى الفقير واستحقاقها النفقة على الفتى لا يخرجها من أن تكون مصرفاً
 كأخت فقيرة لفتى فرض عليه نفقتها وأبو يوسف رحمه الله تعالى قال لا يجوز لأنهما مكفية المؤنة
 باستحقاقها النفقة على النبي بالاتفاق فهو نظير ولد صغير لفتى وكذلك لو صرف الى هاشمي أو
 مولى هاشمي وهو يعلم بحاله لا يجوز لقوله صلى الله عليه وسلم لا تحمل الصدقة لمحمد ولا لآل
 محمد وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم استعمل الأرقم بن أبي الأرقم على
 الصدقات فاستتبع أبا رافع فجاءه فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا أبا رافع أن الله تعالى
 كره لبني هاشم غسالة الناس وإن مولى القوم من أنفسهم وهذا في الواجبات فاما في
 التطوعات والاعواق فيجوز الصرف اليهم وذلك مروى عن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله
 تعالى في النوادر لأن في الواجب المؤدى يظهر نفسه بأسقاط القرض فيشدنس المؤدى
 بمنزلة الماء المستعمل وفي النفل يتبرع بما ليس عليه فلا يشدنس به المؤدى كمن تبرد بالماء فإن
 أعطاه غنياً وهو لا يعلم بحاله فانه يجوز إن وقع عنده انه فقير أو سأله فاعطاه أو كان جالساً
 مع الفقراء أو كان عليه ذى الفقراء ثم تبين انه غنى جاز عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله
 تعالى ولم يجوز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وهو قول الشافعي رضي الله عنه لأن الخطأ ظهر
 له يبين لأن المصروف في الصدقات الفقراء دون الاغنياء فلا يجوز ثم كمن توضع بالماء ثم تبين
 انه نجس أو قضى القاضي في حادثة باجتهاد ثم ظهر نص بخلافه ولا يبي حنيفة ومحمد رحمهما

الله تعالى ان الواجب عليه الصرف الى من هو قدير عنده وقد قل فيجوز في الاصل الى الانسان
 الى جهة بالتحرى ثم ظهر الامر بخلافه وهذا لان الثني والفقر لا يوقف عليهما وقد لا يقف
 الانسان على غني نفسه فضلا عن غيره والتكليف انما يثبت بحسب الوسع بخلاف الصنفان
 مما يوقف على حقيقته وكذلك يوقف على نجاسة الماء وطهارته وان تين أنه دفع الى أبيه أو ابنته
 جاز في ظاهر الرواية عندهما وذكر ابن شجاع رواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى
 انه لا يجوز. وجه تلك الرواية ان النسب مما يحكم به ويمكن معرفته حقيقة فيتبين
 الخطأ يقين كما لو ظهر أنه عبده أو مكاتبه. وجه ظاهر الرواية حديث معن بن يزيد رضي
 الله عنه قال دفع أبي صدقة الى رجل ليصرفها ويصرفها على المساكين فأعطاني فلما رآه
 أبي في يدي فقال ما اياك أردت يا بني فقلت ما أنا بالذي أردته عليك فاختمنا الى رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فقال يا معن لك ما أخذت ويا يزيد لك ما نويت فقد جاوز الصرف
 الى الولد عند الاشتباه وكان الممنى فيه وهو أن الصرف الى الولد قرينة بدليل التطوع فأقام
 النبي صلى الله عليه وسلم الاكثر مما هو مستحق عن المؤدى عند الاشتباه مقام الكمال في
 حكم الجواز وكذلك اذا تبين أن المدفوع اليه هاشمي فهو على هاتين الروايتين وان تبين
 أن المدفوع اليه ذمي فهو على هاتين الروايتين أيضاً لان الكفر يحكم به ويوقف على حقيقته
 وان تبين أن المدفوع اليه حربي قال في كتاب الزكاة يجوز. وتأويله أنه اذا كان مستأمناً
 في دارنا فهو كالذمي وأبو يوسف رحمه الله تعالى ذكر في جامع البرامكة عن أبي حنيفة رحمه
 الله تعالى أنه لا يجوز له لان التصديق على الحربي ليس بقرينة أصلاً فلا يمكن أن يقام مقام
 ما هو قرينة عند الاشتباه وقال به ويكره أن يعطى رجلاً من الزكاة ما في درهم اذا لم يكن
 عليه دين أو له عيال وان أعطاه جاز وعند زفر رحمه الله تعالى لا يجوز له اعطاء المائتين وعن
 أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه لا بأس باعطاء المائتين اليه انما يكره أن يعطيه فوق المائتين
 وزفر رحمه الله تعالى يقول غني المدفوع اليه يقرن بقبضه وذلك مانع من جوازه ولكما نقول
 الغني يحصل بالملك وذلك حكم يثبت بعد قبضه فلم يقرن الثني بالدفع والقبض فلا يمنع الجواز
 ولكن يعقبه متصلاً به فأوجب الكراهة للتقرب كن صلى وبقرنه نجاسة جازت الصلاة
 للوقوف على مكان طاهر وكان مكروهاً للتقرب من النجاسة وأبو يوسف يقول جزء من
 المائتين مستحق لحاجته للعالم والباقي دون المائتين فلا تبت به صفة الثني الا أن يعطيه فوق

المائتين ثم النبي الذي يثبت به حرمة أخذ الصدقة أن يملك مائتي درهم أو ما يساويها فضلا
 عن حاجته عندنا . وقال سفیان الثوري أن يملك خمسين درهما وقال الشافعي رحمه الله
 تعالى إذا كان صاحب عيال لا تنفيه المائتان جاز صرف الزكاة اليه وإن كان يملك المائتين
 لقيام حاجته كإن السبيل تصرف اليه الزكاة وإن كان مالكا للمال . وسفيان رحمه الله تعالى
 استدلل بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من سأل الناس وهو غني عن المسئلة
 جاءت مسألته يوم القيامة خدوشا أو خوشا أو كدوشا في وجهه قيل وما النبي يا رسول الله
 قال أن يملك خمسين درهما . وتأويله عندهما في حرمة السؤال والطلب وبه نقول قال
 صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله تعالى عنه ما أتاك من هذا المال من غير طلب ولا استشراف
 نخذه فإنه مال الله تعالى يؤتيه من يشاء وضم السؤال لقوله صلى الله عليه وسلم السؤال
 آخر كسب العبد أي يبق في ذل إلى يوم القيامة وإن كان قادرا على الكسب وليس له عيال
 ولا مال يجوز صرف الزكاة اليه عندنا ولا يجوز عند الشافعي رحمه الله تعالى لقوله صلى
 الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لنفي ولا لندي مرة سوى . وتأويله عندنا حرمة الطلب
 والسؤال . ألا ترى إلى ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقسم الصدقات
 فقام إليه رجلان يسألانه فنظر إليهما ورأهما جليدين فقال أما إنه لاحق لكما فيه وإن شئنا
 أعطيتكما معناه لاحق لكما في السؤال . ألا ترى أنه جوز الاعطاء لهما وقيل كان الحكم
 في الابتداء أن حرمة الأخذ كانت متعلقة بقوة البدن ثم انتسخ بملك خمسين ثم انتسخ
 ذلك واستقر الأمر على ملك النصاب وإنما حملناه على هذا ليكون الناسخ أخف من المنسوخ
 كما قال الله تعالى نأت بخير منها أو مثلها ﴿ قال ﴾ رجل له على رجل دين فنصدق به على
 آخر عن زكاة ماله وأمره بقبضه قبضه أجزاء لأنه في القبض وكيه فتعين المقبوض ملكا
 لصاحب المال فكانه قبض بنفسه ثم صرف اليه بنية الزكاة فيكون مؤديا اليقين دون الدين
 ﴿ قال ﴾ رجل تصدق على رجل بدراهم من ماله عن زكاة مال ورجل بغير أمره ثم علم بعد
 ذلك ورضي به لم يحزه من زكاته لأن رضاه في الانتهاء إنما يؤثر فيما كان موقوفا عليه والصدقة
 عن النصدق كان تاما غير موقوف فلا يؤثر فيه رضا الآخر به وإن كان تصدق عليه بأمره
 أجزاء لأنه يصير مستقرا للمال منه أن شرط له الرجوع عليه أو مستوفا منه أن لم
 يشترط له ذلك والفقير يكون نائباً عنه في القبض بقبض له أولا ثم لنفسه بخلاف ما إذا انعدم

الامر في الابتداء ثم لا يرجع المؤدى على الامر هنا الا بالشرط بخلاف المأمور بقضاء
 الدين فهناك امره أن يملك ما في ذمته بما يؤدي فله حق الرجوع عليه بدون الشرط وهنا
 لا يصير مملكا منه شيئا في ذمته بما يؤدي. يوضح الفرق بينهما أن هناك هو مطالب بقضاء
 الدين يجبر عليه في الحكم فهو بالأداء بأمره سقطت عنه هذه المطالبة فثبت له حق الرجوع
 عليه وهنا من عليه الزكاة لا يطالب بأداء الزكاة ولا يجبر عليه في الحكم فلا يثبت للمؤدى
 بأمره حق الرجوع عليه الا بالشرط كمن يقول لغيره عوض هبتي من مالك لفلان فموضه لا
 يرجع الا بالشرط **وقال** رجل له مائتا قفيز حنطة للتجارة قيمتها مائتا درهم فحال الحول عليها
 ثم رجعت قيمتها الى مائة درهم فان أراد أداء الزكاة من العين تصدق بربع عشرها خمسة
 أفقزة بالاتفاق وان أراد أداء الزكاة من القيمة قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى يؤدي خمسة
 دراهم معتبرا وقت الوجوب وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يؤدي درهين ونصفا
 معتبرا وقت الاداء فالاصل عندهما ان الواجب جزء من العين وهو ربع العشر جاء في الأثر
 هاتوا ربع عشر أموالكم ولان الواجب فيما هو مملوك له وهو العين الا أن له ولاية نقل
 الحق من العين الى القيمة باختياره فتعتبر قيمة العين وقت الاختيار زائداً كان أو ناقصاً وأبو
 حنيفة رحمه الله تعالى يقول الواجب عند حلول الحول اما ربع عشر العين أو ربع عشر القيمة
 يتعين ذلك باختياره والخير بين الشيئين اذا أدى أحدهما تمين ذلك من الاصل واجبا. والدليل
 على هذا ان تأثير القيمة في إيجاب الزكاة هنا أكثر من تأثير العين حتى اذا كمل النصاب من
 حيث القيمة تجب الزكاة سواء كان كاملا من حيث العين أو لم يكن وقد فرع على هذه المسئلة
 بابا في الجامع فما زاد على هذا فيما أمليناه في شرح الجامع وقررنا الفرق بين حقوق الله تعالى
 وحقوق العباد على أصل الكل **وقال** والعشر واجب في قليل العسل وكثيره عند أبي
 حنيفة رحمه الله تعالى اذا كانت في أرض المشر كما هو مذهبه في باب العشر
 وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى ليس فيما دون خمسة أوسق من العسل العشر ومرااده من
 هذا اللفظ أن تبلغ قيمته قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يدخل تحت الوسق فالخاصل أن
 ما لا يدخل تحت الوسق كالقطن والزعفران والسكر والعسل عند أبي يوسف رحمه الله
 تعالى تعتبر القيمة فيه وعند محمد رحمه الله تعالى يعتبر فيه خمسة أمثال أعلى ما يقدر به ذلك الشيء
 ففي القطن يعتبر خمسة أحمال وفي الزعفران خمسة أمان وفي السكر كذلك وفي العسل

خمس أفران والفرق ستة وثلاثون رطلا فخمسة أفران تكون تسعين منا هكذا ذكره
 في نوادر هشام . وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى في الامالي أن في العسل المعتبر عشرة
 أرطال وروى عشر قريبا كما ورد به الحديث . وجه قوله محمد رحمه الله تعالى أن غير المنصوص
 عليه يقاس على المنصوص عليه لم يثنى مؤثر يجمع بينهما والمنصوص عليه خمسة أوسق فيما
 يدخل تحت الوسق لأن الوسق أعلى ما يقدر به ذلك الجنس فكذلك في كل مال يعتبر
 فيه خمسة أمثال أدنى ما يقدر به وأبو يوسف رحمه الله تعالى يقول نصب النصاب بالرأى
 لا يكون ولكن فيما فيه نص يعتبر المنصوص وما لا نص فيه المعتبر هو القيمة كما في
 عروض التجارة مع السوائم في حكم الزكاة **وقال** رجل له أرض عشرية وفيها نخل لا يعلم
 به صاحبها فجاء رجل وأخذ عسلها فهو لصاحب الأرض وفيه العشر وإن كانت لم تتخذ لذلك
 أما كونه لصاحب الأرض فلا أنه صار محرزا له بملكه فكانت يده إليه أسبق حكما فيكون هو
 أولى بملكه وهذا بخلاف الطير إذا فرخ في أرض رجل فجاء رجل وأخذها فهو للآخر لأن
 الطير لا يفرخ في موضع ليركه فيه بل ليطيره إذا قوى على ذلك فلم يصر صاحب الأرض
 محرزا للفرخ بملكه فكان للآخر . فأما النحل فيعسل في الموضع ليركه فيه فصار صاحب
 الأرض محرزا له بملكه كاللواء إذا اجتمع في أرض فاجتمع منه الحما والطين فهو لصاحب الأرض
 وجوب العشر عليه باعتبار أنه نماء في أرض العشر . وقال في كتاب الزكاة إذا وجد الجوز
 أو اللوز في جبل ففيه العشر وروى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه لا شيء فيه لأنه مباح
 كالصيد والعشر فيما يكون من نماء أرض البشر . وجه ظاهر الرواية أن الموجود نماء كله
 فلا فرق في وجوب حق الله تعالى بين أن يكون في ملكه أو في غير ملكه كخمس المعادن
وقال ومن أحبا أرضا ميتة فهي له إذا كان باذن الامام في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى
 وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى هي له سواء أذن له الامام أولا لظاهر قوله صلى الله
 عليه وسلم من أحيا أرضا ميتة فهي له . وهذا اللفظ لبيان السبب في لسان صاحب الشرع
 كقوله صلى الله عليه وسلم من ملك ذا رحم محرّم منه فهو حر وقال صلى الله عليه وسلم ألا إن
 عادي الأرض لله ورسوله ثم هي لكم مني ولعد وجود الاذن من صاحب الشرع لا حاجة
 الى اذن أحد من الأئمة وأبو حنيفة استدلل بقوله صلى الله عليه وسلم ليس لاحدكم الا ما طابت
 به نفس امامه فتبين بهذا الحديث شرط الملك وهو اذن الامام كما تبين بما ورد السبب وهو

الاحياء والحكم بعد وجوب السبب يتوقف على وجود شرطه ثم الناس في الموات من الاراضى سواء فلم يشترط فيه اذن الامام أدى الى امتداد المنازعة والمقصومة بينهم فيها فكل واحد منهم يرغب في احياء ناحية وجعل التدبير في مثله الى الاثثة يرجع الى المصاهرة لما فيه من اطفاء نائرة الفتنة وهذه المسئلة تعود في كتاب الشرب مع بيان حد الموات فإزاد على هذا نيته هناك ان شاء الله تعالى

باب ما يوضع فيه الخمس

(قال) من اصاب ركازا وسمه أن يتصدق بخمسه على المساكين واذا اطعم الامام على ذلك أمضى له ما صنع لأن الخمس حق الفقراء والمساكين وقد أوصله الى مستحقه وهو في اصابة الركاز غير محتاج الى حماية الامام فكان هو في الحكم كزكاة الاموال الباطنة وان كان محتاجا الى جميع ذلك وسمه أن يمسكه لنفسه لقول على رضى الله تعالى عنه وان وجدتها في قرية خربت على عهد فارس فخمسها لنا وأربعة أخماسها لك وستمنها لك أى تعطيك الخمس منها أيضاً ولأن وجوب الخمس في المصاب باعتبار أنه مما أوجب عليه المسلمون فلا يكون الوجوب على المصيب خاصة فهو في كونه مصرفاً كغيره ولو رأى الامام في خمس الغنائم أن يصرفها الى الغنائمين لحاجتهم وسمه ذلك فكنكلك هذا المصيب في الخمس وان تصدق بالخمس على أهل الحاجة من أولاده وآبائه جاز لأنه لما جاز له وضمه في نفسه عند حاجته في آبائه وأولاده أولى وهو نظير خمس الغنائم اذا رأى الامام أن يضمه في أولاد الغنائمين وآبائهم **هو قال** وما جبي من الخراج فهو لجميع المسلمين يعطى الامام منه أعطية المقاتلة وفي نواب المسلمين . والحاصل أن ما يجبي الى بيت المال أنواع أربع . أحدها الخمس ومصرفه ما قال الله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شئ فإن لله خمسة الآية قال عطاء بن أبي رباح سهم الله وسهم الرسول واحد . وقال قتادة ذكر اسم الله تعالى لافتتاح السلام فكان الخمس يقسم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على خمسة ثم سقط سهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بموته عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى هو مصروف الى كل خليفة بعده لانهم ناثبون منابه محتاجون الى ما كان محتاجا اليه من جوائز الوفود والرسول **هو لنا** أن الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم أجمعين ما رضوا هذا السهم لانفسهم وكان لرسول

الله صلى الله عليه وسلم بسبب النبوة ولم ينتقل ذلك الى أحد بعده فهو نظير الصفي الذي
 كان يعطيه نفسه وكذلك سهم ذوى القربى سقط بوفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عندنا . وبما في كتاب السير وبقي المصروف لليتامى والمساكين وابن السبيل . وجاء في
 الحديث أن الخلفاء الراشدين قسموا الخمس على ثلاثة أسهم لليتامى والمساكين وابن السبيل
 . والنوع الثاني الصدقات والمشور وقد بينا مصارفها . والنوع الثالث الخراج والجزية وما
 يؤخذ من صدقات بني قنبل وما يأخذ العاشر من أهل الذمة ومن أهل الحرب إذا مروا
 عليه فهذا النوع مصروف الى نواب المسلمين ومنها اعطاء المقاتلة كفايتهم وكفاية
 عيالهم لانهم فرغوا أنفسهم للجهاد ودفع شر المشركين عن المسلمين فيعطون الكفاية من
 أموالهم ومن هذا النوع ايجاد الكراع والاسلحة وسد الثغور واصلاح القناطر والجسور
 وسد البقي وكري الانهار العظام . ومن أرزاق القضاة والمفتين والمحسنيين والمعلمين وكل
 من فرغ نفسه لعمل من أعمال المسلمين على وجه الحسبة فكفايته في هذا النوع من المال
 . والنوع الرابع زكاة من لا وارث له من المسلمين أو من يرثه الزوج أو الزوجة فقط فان
 الباقي مصروف الى بيت المال وما يوجد من المظنة اذا لم يعرف أحد فهو موضوع في هذا
 النوع من بيت المال ومصروف هذا النوع نفقة اللقيط وتكفين من يموت من المسلمين
 ولا مال له وهو معنى قول محمد رحمه الله تعالى فلي الامام ان يبقى الله في صرف الاموال
 الى المصارف فلا يدع فقيراً الا اعطاه حق من الصدقات حتى ينفيه وعياله وان احتاج بعض
 المسلمين وليس في بيت المال من الصدقات شيء اعطى الامام ما يحتاجون اليه من بيت مال
 الخراج ولا يكون ذلك ديناً على بيت مال الصدقة لما بينا ان الخراج وما في مناه يصرف الى
 حاجة المسلمين بخلاف ما اذا احتاج الامام الى اعطاء المقاتلة ولا مال في بيت مال الخراج
 صرف ذلك من بيت مال الصدقة وكان ديناً على بيت مال الخراج لان الصدقة حق الفقراء
 والمساكين فاذا صرف الامام منها الى غير ذلك للحاجة كان ذلك ديناً لهم على ما هو حق
 المصروف اليهم وهو مال الخراج **وقال** وما أخذ من صدقات بني قنبل وضع موضع الخراج
 لما مر وما أخذ من صدقات أهل بلد رد على فقرائهم كما أمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم
 معاذ بن جبل رضى الله عنه . وحكى ابن المبارك عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال لا تخرج
 الزكاة من بلد الى بلد الا الذي قرابة وقد بينا هذا **وقال** واذا لم يبق محتاج من أهل تلك البلدة

فان كان بقرب منهم محتاج فهو أحق من فقراء غيرهم لقربهم فلورضعها الامام في أهل الحاجة من غيرهم وسمعه ذلك فان أخرجه الى غيرهم جازوهو مكرهه وقد تقدم بيان هذا الفصل **وقال** ومن كان غنيا ولم يقر وليس في الديوان اسمه ولا يلى للمسلمين شيئا لم يعط من الخراج شيئا لانه مشغول بالكسب لنفسه ولا يعمل للمسلمين عملا فلا يستحق شيئا من مالهم **وقال** ونجب للامام نفقته في بيت المال قدر ما يفتيه يفرض له ذلك لما روى ان أبا بكر رضى الله عنه لما استخلف وآه عمر يحمل شيئا من متاع أهله فقال الى أين يا خليفة رسول الله فقال الى السوق أبيع متاعا لأهلى لانفقه في حوائجى فجمع الصحابة وفرضوا له كل يوم درهمين وثلاثي درهم أو ثلاثة دراهم وثلاث دراهم على ما اختلفت الروايات فيه الا أنه روى أنه أوصى الى عائشة عند موته أن ترد ذلك كله حتى قال عمر رضى الله عنه رحمك الله يا أبا بكر لقد اتعبت من بعدك وعمرى خلافته كان يأخذ الكفاية من بيت المال على ما روى عنه أنه قال ان الجزور ينحر كل يوم والعنق منه لآل عمر أما عثمان رضى الله عنه فكان لا يأخذ شيئا من بيت المال لثروته ويساره وأما على فكان يأخذ على ما روى أنه قال ان مالى من مالكم كل يوم قصصتا تريد فالخاصل ان الامام اذا كان غنيا فالأولى ان لا يأخذ وان كان محتاجا أخذ كفايته وكفاية عياله على ما أشار الله تعالى اليه في حق الاوصياء ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل كل المعروف **وقال** ولا تئى لاهل الذمة في بيت المال وان كانوا فقراء لانه مال المسلمين فلا يصرف الى غيرهم وكذلك لا يرد عليهم مما أخذ منهم العاشر شيئا لان المأخوذ صار حقا للمسلمين ومن الناس من قال اذا كان محتاجا عاجزا عن الكسب يعطى قدر حاجته لما روى أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه رأى شيخا من أهل الذمة يسأل فقال ما أنصفناه أخذنا منه في حال قوته ولم نرد عليه عند ضعفه وفرض له من بيت المال ولكن الحديث شاذ فلم يأخذه به علماؤنا ورأوا أن من الترغيب له في الاسلام ان لا يعطى من مال المسلمين شيئا ما لم يسلم **وقال** وأمير الجيش في الغنيمة بمنزلة رجل من الجند ان كان فارسا فله سهم الفرسان وان كان راجلا فله سهم الرجال لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحمل سهمه في الغنيمة كسهم واحد من المسلمين وكذلك من جاهد بعده من الخلفاء الراشدين وقد كان للنبي صلى الله عليه وسلم من الغنائم ثلاث حظوظ خمس الخمس وصنى يصطفيه لنفسه من درع أو سيف أو جارية وسهم كسهم أحدهم فخمس الخمس والصنى كان هو مختصا به أخذها

بولاية النبوة فليس من ذلك شيء لامراء الجيوش وامتد به السهم فولا امراء الجيوش كما كان يأخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم والله أعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب نواذر الزكاة

وقال الشيخ الامام شمس الائمة وفخر الاسلام أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي رحمه الله تعالى اعلم أن مسائل أول الكتاب مبنية على الأصل الذي بيناه في كتاب الزكاة وهو أن ضم النقود بعضها إلى بعض في تكميل النصاب باعتبار معنى المالية فإن الذهب والفضة وإن كانا جنسين صورة ففي معنى المالية هما جنس واحد على معنى أنه تقوم الاموال بهما وأنه لا مقصود فيهما سوى أهمهما قيم الأشياء وبهما تعرف خيرة الاموال ومقاديرها ووجوب الزكاة باعتبار المالية قال الله تعالى وفي أموالهم حق معلوم للساكنين والمحروم ثم اعتبار كمال النصاب لأجل صفة الثنى كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظفر غنى والثنى بهما يكون بصفة واحدة واعتبار كمال النصاب لمعرفة مقدار الواجب وهما في مقدار الواجب فيهما كشيء واحد فإن الواجب فيهما ربع العشر على كل حال وكذلك وجوب الزكاة باعتبار معنى الثناء فانها لا تجب الا في المال الثنى ومعنى الثناء فيها بطريق التجارة وربما يحصل بالتجارة في الذهب الثناء من الفضة أو على عكس ذلك فكما بمنزلة عروض التجارة في معنى الثناء وعروض التجارة وإن كانت أجناساً مختلفة صورة يضم بعضها إلى بعض في حق حكم الزكاة فكذلك النقود . ألا ترى أن نصاب كل واحد منهما يكمل بما يكمل به نصاب الآخر وهو العروض فكذلك يكمل نصاب أحدهما بالآخر بخلاف السوائم ثم على أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى يضم أحد القدين إلى الآخر باعتبار القيمة وعندهما باعتبار الأجزاء لأن المقصود تكميل النصاب ولا معتبر بالقيمة فيه . ألا ترى أن من كانت له عشرة دنانير وهي تساوي مائتي درهم لا تجب عليه الزكاة والدليل عليه أن المعتبر بصفة المالية والمالية من الذهب والفضة باعتبار الوزن اليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله جيدها وورديتها سواء . وباعتبار الوزن لا يمكن تكميل النصاب الا من حيث الأجزاء . وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول ضم الأجناس المختلفة بعضها إلى بعض في تكميل النصاب لا يكون الا باعتبار القيمة

كما في عروض التجارة وهذا لأن للمعتبر صفة المالية وصفة الغنى للمالك وذلك انما يحصل باعتبار القيمة وانما لا تعتبر قيمة اللقد عند الانفراد فاما عند مقابلة أحدهما بالآخر فتعتبر القيمة الا ترى ان من كسر على انسان قلب فضة جيدة فانه يجب عليه قيمته من الذهب فلما كان في حقوق البعاد تعتبر القيمة عند مقابلة أحدهما بالآخر فكذلك في حق الله تعالى تعتبر القيمة عند ضم أحدهما الى الآخر. اذا عرفنا هذا فنقول رجل له ثمانية دنانير ثمنها مائة درهم ومائة درهم حال عليهما الحول فعليه الزكاة في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لان نصابه بلغ مائتي درهم باعتبار القيمة وفي قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لازكاة عليه لان نصابه ناقص باعتبار الاجزاء فانه يملك نصف نصاب من الفضة وخمس نصاب من الذهب فاذا جمعت بينهما كانت أربعة أخماس نصاب ونصف خمس وقد روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أيضاً انه اذا كانت له خمسة وتسعون درهماً ودينار قيمته خمسة دراهم فانه يلزمه الزكاة باعتبار ان كل دينار ثمن خمسة دراهم فثمن خمسة وتسعين درهماً تسعة عشر ديناراً فان ضمها الى الدينار يكون عشرين ديناراً وبهذه الرواية يتبين ان على أصله يقوم الذهب نارة بالفضة والفضة نارة بالذهب وذلك لاجل الاحتياط وتوفير المنفعة على الفقراء (وقال) وان كان له مائة وخمسون درهماً وخمسة دنانير ثمنها خمسون درهماً فليسه الزكاة بالاتفاق لان النصاب كامل من حيث القيمة ومن حيث الاجزاء فانه يملك ثلاثة ارباع نصاب الفضة وربع نصاب الذهب وكذلك ان كانت له خمسة عشر ديناراً وخمسون درهماً ثمنها خمسة دنانير او كانت له عشرة دنانير ومائة درهم ثمنها عشرة دنانير فليسه الزكاة بالاتفاق لكمال النصاب سواء اعتبرت الفهم بالاجزاء او بالقيمة ولم يبين في الكتاب انه من أى الجنسين تؤدى الزكاة والصحيح انه يؤدى من كل واحد منهما ربع عشره لان الواجب فيها ربع المشر بالنص قال صلى الله عليه وسلم في البرقة ربع المشر وقال عمر رضى الله عنه هاتوا عشور أموالكم وفي أداء ربع المشر من كل نوع مراعاة النظر لصاحب المال والفقراء. ألا ترى ان بعد تمام الحول لو هلك أحد النوعين لم يكن عليه ان يؤدى من النوع الآخر الا ربع عشره فكذلك في حال بقاء النوعين (وقال) ولو أن رجلاً له ألف درهم حال عليها الحول ثم أضاف اليها ألفاً أخرى ثم خلطهما ثم ضاعت منهما ألف درهم فليسه أن يزكي خمسمائة اذا لم يعرف الذي ضاع من

الذي بقي لان نصف المال كان مشغولا بحق الفقراء ونصفه كان فارغا عن حقهم وليس
 صرف الهالك الى أحد النوعين بأول من الآخر فيجعل الهالك منهما والباقي منهما
 كما هو الاصل في المال المشترك فاما بقي من مال الزكاة خمائة وهذا بخلاف ما اذا اشتمل
 المال على النصاب والوقص فهلك منهما شيء يجعل الهالك من الوقص خاصة في قول أبي حنيفة
 وأبي يوسف رحمهما الله تعالى نحو ما اذا كان له فوق النصاب ثمانون من النعم خال عليها الحول
 ثم هلك أربعون فليس في الباقي شاة لان هناك الوقص تبع للنصاب باسمه وحكمه فانه
 لا يتحقق الوقص الا بعد النصاب وهذا هو علامة الاصل مع التبع فان التبع يقوم بالاصل
 والاصل يستغنى عن التبع ثم لا يتحقق المعارضة بين التبع والاصل وجعل الهالك من المائتين
 باعتبار المعارضة فاما هنا فأحد الالفين ليس بتبع للآخر فتتحقق المعارضة بينهما فلماذا يجعل
 الهالك منهما وهو بمنزلة مال المضاربة اذا كان فيها ربح فهلك منها شيء يجعل الهالك من
 الربح خاصة لانه تبع لرأس المال والمال المشترك بين الشريكين اذا هلك منه شيء يجعل الهالك من
 نصيب الشريكين والباقي من نصيبهما فان قيل لماذا لم يجعل صاحب المال بهذا الخلط مستهلكا
 لمال الزكاة حتى يكون ضامنا اعتبارا لحقوق العباد فانه لو غصب ألف درهم وخلطها بألف
 من ماله كان ضامنا فلما لان هناك حق المنصوب منه في عين الدراهم حتى لو أراد أن يمسك
 تلك الدراهم ويعطيها غيرها لم يكن له ذلك والخلط استهلاك المين على معنى أنه لا يتوصل
 بعده الى تلك المين فأما حق الفقراء هنا في معنى المالية بدليل أن لصاحب المال أن يودي
 الزكاة من دراهم غير تلك الدراهم ومن جنس آخر من المال وليس في هذا الخلط تفويت
 معنى المالية ولا اخراج المال من أن يكون محلا لحق الفقراء فلماذا لا يضمن بالخلط شيئا
 فان عرف مائة درهم من الباقي أنها من دراهم الاولى ولم يعرف غيرها فانه يزكي هذه المائة
 دراهمين ونصفا لانه يعرف أن ربع عشرها حق الفقراء ويزكي تسعة أجزاء من تسعة عشر
 جزءا مما بقي لانه لما عرف المائة بقي المشتبه ألف وتسعمائة فاذا جعلت كل مائة سهما كانت
 عشرة أسهم من ذلك فارغة عن الزكاة وتسعة أسهم مشغولة بالزكاة فما هلك يكون منها
 بالحصص وما بقي كذلك فلماذا يزكي تسعة أجزاء من تسعة عشر جزءا مما بقي ولو عرف مائة
 درهم أنها من دراهم الأخرى ولم يعرف غير ذلك فلا شيء عليه في هذه المائة لانه لم يجعل
 عليها الحول وعليه أن يزكي عشرة أجزاء من تسعة عشر جزءا مما بقي لان المشتبه تسعة عشر

سهما عشرة من ذلك مال الزكاة وتسعة فارغة فيكون الملاك منهما بالحصصه والباقي كس
 وقال رجل له ألف درهم سود وألف درهم بيض فلما كان قبل الحول بشهر ذكي خمسة
 وعشرين درهما من البيض فبذره المسئلة على ثلاثة أوجه اما أن يهلك البيض قبل كمال الحول
 أو تستحق أو يتم الحول على المالكين فان ضاعت البيض قبل الحول وتم الحول على السود
 يجرئه ما أدى عن زكاة السود لانه انما عجل ما يجب عليه من الزكاة عند كمال الحول وهو زكاة
 السود فالمعجل يجرى من ذلك بمنزلة ما لو أدى بعد كمال الحول خمسة وعشرين درهما بيضا
 بزكاة السود وهذا لان البيض والسود جنس واحد في حكم الزكاة فلذا يضم أحدهما الى
 الآخر في تكميل النصاب والمعتبر في الجنس الواحد أصل النية فأما نية التعيين فغير معتبرة
 في الجنس الواحد اذا لم يكن مفيدا كمن عليه قضاء أيام من رمضان وصام بعددها بنوى
 القضاء يجرئه وان لم يعين في نيته يوم الخميس والجمعة وهذا بخلاف ما اذا كانت له خمس من
 الابل وأربعون من النعم فمعجل زكاة النعم شاة ثم ضاعت النعم وتم الحول على الابل فان
 المعجل لا يجرى عن زكاة الابل لانها جنسان مختلفان في حكم الزكاة ولهذا لا يضم أحدهما
 الى الآخر وعند اختلاف الجنس تعتبر نية التمييز ولو استحققت البيض قبل كمال الحول لم
 يجر المعجل عن زكاة السود لانه انما عجل الزكاة من مال الغير فلا يجرى ذلك عن زكاة ماله
 وكيف يجرى وهو ضامن لما أدى من البيض الى الفقراء أما هنا انما عجل الزكاة من مال نفسه
 لان بالهلاك لا يتبين أنه لم يكن ملكا له فيجرى المعجل مما يلزمه عند كمال الحول ولو
 حال الحول على المالكين جميعا في رواية هذا الكتاب قال المعجل يكون من زكاة البيض حتى اذا
 هلك البيض بعد كمال الحول فعليه زكاة السود خمسة وعشرون درهما . وقال في الجامع
 الكبير المعجل يكون بينهما حتى اذا هلك البيض فعليه نصف زكاة السود اثنا عشر
 درهما ونصف درهم . وجه هذه الرواية أن بعد ما وجبت الزكاة فيهما يجعل الاداء بطريق
 التمعيل كالاداء بعد كمال الحول ولو أدى بعد كمال الحول زكاة البيض كان المؤدى عما نواه
 خاصة فكذلك اذا عجل وهذا لان المعارضة قد تحققت حين وجبت الزكاة فيهما فاعتبرنا نيته
 في التمييز في ترجيح أحدهما عملا بقوله صلى الله عليه وسلم ولكل امرئ ما نوى بخلاف ما اذا
 هلك أحدهما قبل كمال الحول لان هناك لم تحقق المعارضة بينهما في حكم الزكاة فان الزكاة
 وجبت في أحدهما دون الأخرى . وجه رواية الجامع وهي الاصح ما بينا أن السود

والبيض جنس واحد في حكم الزكاة فيسقط اعتبارية التمييز فيهما فساكنه قصد عند الاداء
 تمجيل الزكاة فقط فيجعل المؤدى من المالكين جميعاً اذا وجبت الزكاة فيهما وهذا بخلاف
 الاداء بعد الوجوب فانه تفرغ المال عن حق الفقراء لان وجوب الزكاة يصير المال مشغولاً
 بحق الفقراء فكانت نية الاداء عن زكاة البيض مفيدة من حيث انه قصد به تفرغ البيض
 دون السود بخلاف التعميل قبل الوجوب فانه لا فائدة في نية التمييز هناك وباعتبار هذا
 المعنى لو أدى زكاة البيض بعد الوجوب ثم هلك البيض لم يكن المؤدى عن السود ولو
 عمل قبل الوجوب ثم هلك البيض وتم الحول على السود كان المعجل من زكاة السود والذي
 يتنا في السود والبيض كذلك الجواب في الذهب والفضة اذا كانت له مائتا درهم وعشرون
 مثقالاً من ذهب فمعجل زكاة احد المالكين أو أدى بعد الوجوب ففي جميع الفصول مثل
 ما سبق وعلى هذا لو كان له ألف درهم عينا وألف درهم ديناً على انسان فمعجل زكاة الدين ثم
 ضاعت قبل كمال الحول فالمعجل يجزى عن زكاة الدين ولو أدى زكاة الدين بعد كمال الحول
 ثم ضاعت قبل الحول لم يجز للمؤدى عن زكاة الدين لانه في الاداء بعد الوجوب انما قصد
 تطهير ماله الدين وقد حصل مقصوده فكان بقاؤه بعد ذلك وهلاكه سواء في التعميل
 وقبل الوجوب انما قصد اسقاط ما يلزمه من الزكاة عند كمال الحول وانما لزمته الزكاة في الدين
 وأداء الدين عن زكاة الدين جائز وعلى هذا لو كان له عبد وجارية للتجارة قيمة كل واحد منهما
 ألف فمعجل زكاة أحدهما قبل الحول ثم مات الذي عمل الزكاة عنه قبل كمال الحول وتم الحول
 على الآخر فالمعجل يجزى عنه بخلاف ما اذا زكى أحدهما بعد الحول ثم مات الذي زكى
 عنه ولو عمل زكاة أحدهما قبل الحول ثم مات الذي زكى عنه بعد كمال الحول فعليه أن يزكى
 الباقي على هذه الرواية وعلى رواية الجامع عليه نصف زكاة الباقي لان المعجل يجزى عنهما
 اذا وجبت الزكاة فيهما على تلك الرواية وقال ﷺ ولو أن رجلاً له مائتا درهم فتصدق بدرهم
 منها قبل الحول بيوم ثم تم الحول وفي يده مائتا درهم الا درهم فلا زكاة عليه لان المعجل
 خرج عن ملكه بالوصول الى كف الفقير فتم الحول ونصابه ناقص وكال النصاب عند
 تمام الحول معتبر لا يجاب الزكاة فاذا لم يجب عليه الزكاة كان المؤدى أطوعاً لا يملك استرداده
 من الفقير لانه وصل الى كف الفقير بطريق القرية فلا يملك الرجوع فيه وهذا لانه نوى
 أصل التصديق والصفة فيسقط اعتبار الصفة حين لم يجب عليه الزكاة عند كمال الحول

فيبقى أصل نية الصدقة. قال رحمه الله ولو أن رجلاً له جارية للتجارة حال عليها الحول الا يوم ثم
 اعورت قيم الحول وهي كذلك قال يزكيها عوراء. ومراده اذا كانت قيمتها بمقدور
 نصاباً فأما اذا كانت دون النصاب فلا شيء عليه لان بالمورقات نصفها وكال النصاب في
 آخر الحول معتبر لايجاب الزكاة فاذا كانت قيمتها مع المور نصاباً فعليه أن يزكيها عوراء.
 لان ما هلك منها قبل كمال الحول يصير في حكم الزكاة كما لم يكن فان ذهب المور بمقدور
 كمال الحول فلا شيء عليه باعتبار ذهاب المور لان هذه زيادة متصلة بمقدور كمال الحول وحكم
 الزكاة لا يسرى الى الزيادة الحادثة بمقدور كمال الحول متصلة كانت أو منفصلة. ألا ترى
 أنه لو كانت قيمتها بمقدور أقل من نصاب قيم الحول وهي كذلك ثم ذهب المور لم
 تلزمه الزكاة فكذلك لا يعتبر ذهاب المور بمقدور كمال الحول لايجاب أصل الزكاة فكذلك لا
 يعتبر لايجاب أصل الزيادة ولو ذهب المور قبل كمال الحول قيم الحول وهي صحيحة العينين
 فبإية زكاة قيمتها صحيحة لان الزيادة انما حدثت قبل كمال الحول ومثل هذه الزيادة يضم الى
 أصل المال في حكم الزكاة متصلة كانت أو منفصلة متولدة كانت أو غير متولدة. ألا ترى أنه
 لو كانت له ألفا درهم فضاع ألف منها قبل الحول ثم حال الحول على الباقية فزكاهم وجد المال
 الذي كان ضاع لم يكن عليه فيه زكاة بخلاف ما اذا وجد المال الذي ضاع قبل كمال الحول
 وهذا لأن المال الذي ضاع صار تأويلاً في حكم الزكاة فاذا وجدته كان بمنزلة استفادة
 استفادها من جنس ماله وحكم الزكاة انما يقرر بآخر الحول فاذا تقرر حكم الزكاة عليه
 في الألف لا يلزمه بمقدور ذلك في الألف الاخرى شيء وان وجدها أما اذا وجدها قبل كمال
 الحول فانما يقرر حكم الزكاة عليه في الفين. ولو كانت الجارية اعورت بمقدور كمال الحول فعليه
 أن يزكيها عوراء لأنه هلك نصفها ولو هلك كلها بمقدور كمال الحول سقطت عنه الزكاة
 فكذلك اذا هلك البعض فان ذهب المور فعليه أن يزكيها صحيحة لانه تقرر عليه حكم
 الزكاة في قيمتها صحيحة ثم انتقض بالخسران الذي لحقه وقد اوقع ذلك الخسران بذهاب
 المور فهو نظير ماله ضاع احد الاثنين بمقدور كمال الحول فزكى ما بقي ثم وجد الذي
 كان ضاع فعليه أن يزكيه وهذا الاصل الذي يثبت في كتاب النصب أن الزيادة اذا
 حدثت في محل النقصان كانت جارية للنقصان وينعدم بها النقصان معنى. يوضحه ان وجوب
 الزكاة باعتبار المالية وهي قد عادت بذهاب المور الى المالية الاولى التي تقرر عليها الزكاة

فيها عند كمال الحول فعليه أن يؤدي ذلك كله **قال** رجل له ألف درهم حال عليها الحول
 ثم ابتاع بها جارية للتجارة قيمتها ثمانمائة فعليه زكاة الألف فإن ماتت الجارية فليس عليه إلا
 زكاة المائتين لأنه ساقى في الشراء بقدر المائتين وذلك لا يتأثر بالناس في مثله فصار مستهلكا
 محل حق الفقراء في ذلك القدر فيضمن زكاة المائتين وفي مقدار ثمانمائة حول حقهم من محل
 إلى محل يعدله فإن الجارية التي للتجارة بمنزلة الدراهم في كونها مال الزكاة فيكون هلاك الجارية
 في يده كهلاك الدراهم وهذا بخلاف السوائم فإن من وجب عليه الزكاة في خمس من
 الأبل فاشترى بها أربعين من الغنم ثم هلكت الغنم فهو ضامن للزكاة لأن وجوب
 الزكاة في السوائم باعتبار العين فانما التمساء مطلوب من عينها واليمين الثاني غير الأول
 . ألا ترى أن هذا التصرف لو وجد منه في خلال الحول انقطع به الحول فكذلك
 إذا وجد بعد كمال الحول صار مستهلكا ضامناً للزكاة وهنا وجوب الزكاة في الدراهم
 وعروض التجارة باعتبار المالية والتمساء مطلوب بالتصرف ولهذا لو وجد منه هذا التصرف
 في خلال الحول لم ينقطع به الحول فإذا وجد بعد كمال الحول لا يصير ضامناً للزكاة أيضاً
 فإن كان ابتاع بالألف جارية لتغير التجارة والمسألة على حالها فعليه زكاة الألف ماتت
 الجارية أو بقيت لأنه صار مستهلكا حق الفقراء بتصرفه فالجارية التي للخدمة ليست
 بمال الزكاة ألا ترى أن هذا التصرف لو وجد منه في خلال الحول انقطع به الحول
 فإذا وجد بعد كمال الحول صار ضامناً للزكاة **قال** رجل عنده جارية للتجارة فولدت
 ولداً قبل الحول بيوم ثم حال الحول عليها فعليه زكاتها جميعاً لأن الولد إنما ينفصل عن
 الأم بصفتها وهي عنده للتجارة فولدها كذلك ثم الاستفادة في خلال الحول يضم إلى
 أصل النصاب بعله المجانسة وإن لم يكن متولداً من الأصل فالمتولد أولى فإن ولدت بعد
 الحول بيوم فإنه يزكيها ولا يزكي ولدها لأن الحول قد انشأ قبل انفصال الولد وإنما
 يسرى من الأصل إلى الولد ما كان قائماً لآما كان متنبهاً . ألا ترى أن الرق ينتهي بالعتق
 والولد الذي ينفصل منها بعد العتق لا يكون رقيقاً ولنا هذا بمنزلة مال استفادته من جنس
 النصاب بعد كمال الحول فلا تجب فيه الزكاة إلا باعتبار حول جديد * فإن قيل لما ولدت
 بعد الحول بيوم فقد علمنا أن حدوث الولد كان قبل كمال الحول فينبغي أن يثبت فيه حكم
 الحول * قلنا نعم لكن وجوب الزكاة في الولد باعتبار صفة المالية لا باعتبار عينه وصفة المالية

تحدث بعد الانفصال فان الجنين في البطن لا يكون مالا متقوما ولهذا لا يضمن بالنصب
فانه صار الولد محل وجوب الزكاة حادث بعد كمال الحول فلا يبرى اليه حكم الزكاة **وقال** **﴿**
رجل له جارية قيمتها ألف درهم فباعها قبل الحول بيوم بثمانمائة درهم فعليه زكاة ثمانمائة
درهم لان وجوب الزكاة عند كمال الحول وماله عند ذلك ثمانمائة ولو استهلك الكل قبل
كمال الحول لم يضمن شيئا من الزكاة فكذلك اذا استهلك البعض بتصرفه . ولو باعها بعد
الحول فعليه زكاة الالف لانه بقدر الحيازة صار مستهلكا ولو استهلك الكل بعد الحول
كان ضامنا لزكاة فكذلك اذا استهلك البعض **وقال** **﴿** وان كانت عنده لغير التجارة
فباعها قبل الحول بيوم بثمانمائة درهم فانه يضم هذا الى ماله فيزكيه مع ماله اذا تم الحول لان
هذا مستفاد من جنس النصاب في خلال الحول ولو باعها بعد الحول بيوم لم يكن عليه
زكاة في ثمنها حتى يحول عليه الحول لانه مستفاد بعد تمام الحول وهذا لان الجارية لما لم
تكن للتجارة عنده فانما حدثت بالمالية له في حكم الزكاة بتصرفه هذا فيكون ثمنها بمنزلة
مال وهب له في حكم الزكاة **وقال** **﴿** ولو كانت الجارية عنده للتجارة وقيمتها ألف درهم
فباعها بعد الحول بمائة درهم فعليه زكاة الالف قال لان هذا مالا يتقاي الناس فيه بقدره
يشير بهذا الى الفرق بين هذه وبين مسألة الجامع وهو ما اذا باعها بثمانمائة وخمسين فانه
لا يكون ضامنا شيئا من الزكاة لان الحسين ونحوها مما يتقاي الناس فيه وصاحب المال
مسلط على التصرف في ماله شرعا بمنزلة الأب والوصى في مال اليتيم وكما أن هناك يفصل
بين ما يتقاي الناس فيه وما لا يتقاي الناس فيه في تصرفهما فكذلك هنا يفصل بينهما فاذا
كانت الحيازة بقدر ما يتقاي الناس فيه لم يكن مستهلكا شيئا وان كانت بقدر ما لا يتقاي
الناس فيه كان مستهلكا محل حق الفقراء في مقدار الحيازة فكان ضامنا للزكاة . ولو باعها
قبل الحول بيوم بمائة درهم ضم المائة الى ماله ثم زكاه ولا شيء عليه في مقدار الحيازة لانه صار
مستهلكا قبل وجوب الزكاة **وقال** **﴿** ولو كانت له جارية قيمتها خمسمائة فباعها بألف درهم
واشترها المشتري للتجارة ثم حال الحول عليها ثم وجد بها عيبا فردها بقضاء أو بغير قضاء
فعلى البائع زكاة الالف لان حق المشتري عند رد الجارية بالعيب يثبت دينا في ذمة البائع
ويتخير هو بين اداء الالف وبين اداء ألف أخرى بناء على الاصل المعروف ان العقود
لا تبطل في العقود والفسوخ فهذا دين لحقه بعد الحول فلا يسقط عنه شيء من الزكاة

قال وعلى الراد زكاة خمسمائة درهم لانه تم الحول وفي ملكه الجارية فقط وانما استفاد
الزيادة بردها بمد كمال الحول فلماذا لا يلزمه الا زكاة الخمسمائة ؟ فان قيل انما كانت قيمة
الجارية خمسمائة حين كانت صحيحة لا عيب فيها فاما مع وجود العيب تكون قيمتها دون
الخمسمائة فينبغي أن لا تجب على المشتري زكاة خمسمائة ؟ قلنا مراد محمد رحمه الله تعالى من
هذا الجواب ما إذا كانت قيمتها خمسمائة مع وجود هذا العيب على أن المشتري يستحق
الرجوع بحصة العيب اذا تضر ود الجارية فهذا الطريق يكون الجزء الثالث بسبب العيب
كالقائم حكما فلماذا يلزمه زكاة خمسمائة ؟ قال ؟ وان كانت قيمتها ألف درهم فباعها بخمسمائة
ثم حال الحول فوجد المشتري بها عيبا فردها فبلى المشتري زكاة ألف درهم لانه تم الحول
والجارية في ملكه وهي تساوي ألف درهم فلزمه زكاة الالف سواء ردها بقضاء أو بغير
قضاء لانه مختار في الرد فيكون هذا بمنزلة بيعه اياها بخمسمائة بمد كمال الحول وعلى البائع
زكاة خمسمائة لانه تم الحول وفي ملكه خمسمائة ثم استفاد الزيادة بمد ذلك بالرد عليه فلا
يلزمه الا زكاة خمسمائة ؟ قال ؟ ولو كان لرجل عبد ثمنه ألف درهم ولا آخر جارية ثمنها ألف
درهم فبأيما العبد بالجارية وتقاياضهما للتجارة جميعا خال الحول ثم وجد الذي قبض العبد
بالعبد عيبا فردته فان كان رده بقضاء قاض وأخذ جاريته فبلى كل واحد منهما زكاة ألف درهم
أما الراد فلانه تم الحول وفي ملكه العبد ثم استفاد الزيادة بمد ذلك فلا يلزمه الا زكاة الالف
واما المردود عليه فلان عين الجارية استحققت من يده من غير اختياره وذلك مستقط للزكاة
عنه فلا يلزمه الا زكاة ما عاد اليه من المائبة وذلك ألف درهم ؟ قال ؟ وان ردها بغير
قضاء قاض فبلى الراد زكاة الالف لما قلنا وعلى المردود عليه زكاة الالفين لانه تم الحول
وفي ملكه جارية قيمتها ألفا درهم ثم أخرجها من ملكه باختياره حين أقبل العقد بالعيب
بغير قضاء القاضي فلزمه زكاة الالفين وهذا لان الرد بالعيب بغير القضاء فلزمه زكاة الالفين
وهذا لان الرد بالعيب بغير قضاء بمنزلة الاقالة وهو في حق غيرهما كبيع مستقل وهذا
بخلاف ما سبق في الدراهم لان حق الراد هناك لا يتعين في الدراهم المد فوعة فلا يكون
ذلك بمنزلة الاستحقاق وهاهنا حق الراد يتعين في الجارية فلماذا جعل بمنزلة الاستحقاق اذا
رد العبد بقضاء القاضي ولو كان الذي قبض الجارية هو الذي وجد العيب بها فردها بقضاء
أو بغيره فبلى زكاة الالفين لانه هو المختار للمردود ثم الحول وماله ألفا درهم فلا يستقط عنه

ثمن من الزكاة باخر اجها من ملكه باختياره **وقال** رجل له جارية للتجارة باعها .

ثم باعها المشتري من آخر بألف درهم واشتراها كل واحد منهما للتجارة ثم استحققت بعد الحول
فعل المشتري الآخر زكاة ألف درهم ولا زكاة على واحد من البائعين لانها لما استحققت من
يد المشتري الآخر فقد استوجب الرجوع بثمنها على بائعها وذلك مال سالم له فعليه زكاة وأما
بائعها فقد تبين أنه كان له حق الرجوع على بائعها أيضا بألف درهم فانما كان ماله ألفا وعليه
ألف درهم دين للمشتري الآخر فلا تلزمه الزكاة وكذلك الاول كان في يده ألف درهم
في الحول وعليه ألف درهم دين للمشتري الاول فلا تلزمه الزكاة ومال المديون لا يكون
نصاب الزكاة **وقال** رجل له جارية للتجارة بثمن ألفي درهم فباعها بألف درهم بيماء فاسدا
واشراها المشتري بنية التجارة وتقابضا فخل الحول فعلى المشتري أن يردها على البائع بفساد
العقد وعلى البائع زكاة ألفي درهم لأنها كانت مضمونة على المشتري بقيمتها وقيمتها ألفا
درهم فهي بمنزلة المضمومة وتبين ان مال البائع عند كمال الحول ألفا درهم وعلى المشتري زكاة
الالف لان قيمتها دين في ذمته فانما ماله الذي يسلم له مادفع في ثمنها وهو ألف درهم فلهذا
لا يلزمه الا زكاة الالف ويستوى ان ردها بقضاء أو بنسیر قضاء أو لم يردها ولكن أعتقها
المشتري بعد الحول لان المعتبر هو المالة والمالية التي تسلم للبائع عند كمال الحول مقدارها
الفان فانه اما أن يرد عليه الجارية أو قيمتها اذا تعذر رد عينها والذي يسلم للمشتري مقدار
الالف درهم فيلزمه زكاة الالف **وقال** ولو أن رجلا له مائتا درهم فضاع نصفها قبل كمال
الحول يوم ثم أعاد مائة فتم الحول وعنده مائتا درهم فعليه الزكاة لان المذبر كمال النصاب
في آخر الحول مع بقاء شيء منه في خلال الحول وقد وجد والمستفاد لو كان قبل هلاك
بعض النصاب كان مضموما الى النصاب لعله الجائسة فكذلك بعد هلاك بعض النصاب
لبقاء حكم الحول في الموضعين فان تم الحول ولم يستفد هذه المائة ثم مضت السنة الثانية فلا
يوما ثم استفاد مائة ثم تم الحول فلا شيء عليه في الحولين لانه تم الحول الاول وماله دون
النصاب فلم تلزمه الزكاة ولم ينقصد الحول الثاني على ماله لنقصان النصاب في أول هذا
الحول وانما استفاد المائة وليس على ماله حول ينقصد فلا تلزمه الزكاة ولكن ينقصد الحول
من حين استفاد المائة لانه تم نصابه الآن فاذا تم الحول من هذا الوقت زكى المائتين
وقال ولو ان رجلا وهب لرجل ألف درهم ثم حال عليها الحول عندهم ثم وهبها للموهوب

له انبيره فبايه زكاتها لانه صار مستهلكا محل حق الفقراء بما صنع حين اخراج المال من ملكه
 بنير عوض ومراده ما اذا وهبها للفقير فاما اذا وهبها للفقير لم يكن ضامناً شيئاً لان الهبة من
 الفقير صدقة لا رجوع فيها ومن تصدق بجميع المال بعد كمال الحول لم يكن ضامناً للزكاة
 وان لم ينو الزكاة لانه في مقدار الزكاة أوصل الحق الى مستحقه فلو رجع فيها الواهب
 الاخر فضاقت عنده لم يكن عليه فيها زكاة لان بالرجوع يعود الى قديم ملكه ويخرج
 به من أن يكون مستهلكا محل حق الفقراء فهلاكه في يده بعد الرجوع كهلاكه في يده
 قبل الهبة وكذلك لو لم يضع ولكن رجع فيها الأول فلا زكاة على الواهب الثاني ولا على
 الأول لانها استحققت من يد الثاني بنير اختياره فالدرهم تمين في الهبة والرجوع فيها ولا
 زكاة على الأول لانها لم تكن في ملكه حين تم الحول ويستوى ان كان الأول رجع
 فيها بقضاء أو بنير قضاء عندنا خلافاً لفر رحمه الله تعالى وعلى قول سفيان الثوري رحمه الله
 ليس للواهب الأول أن يرجع في مقدار الزكاة اذا أدى ولكن الواهب له يشدق به على
 الفقراء وقد بينا هذا في كتاب الهبة **وقال** ولو كان له عبد للتجارة خال عليه الحول
 ثم باعه بمثل قيمته فعليه أداء الزكاة من ثمنه اذا قبضه لانه حول حق الفقراء من محل
 الى محل يمد له فلو رده المشتري بخيار الرؤية واسترد الثمن فمات في يد البائع فلا زكاة عليه
 لان الرد بخيار الرؤية مسح من الاصل فانما عاد العبد الى قديم ملكه وهلاكه في يده بعد
 ما عاد اليه كهلاكه قبل البيع وكذلك لو مات العبد قبل أن يقبض المشتري لان البيع ينتقض
 من الاصل بفوات القبض المستحق بالعقد وكذلك لو رده المشتري بخيار الشرط فمات
 عند البائع فان خيار الشرط يمنع تمام الصفقة فالرد بحكمه يكون فسخاً من الاصل سواء
 كان بقضاء أو بنير قضاء **وقال** رجل له عبد للتجارة خال الحول وهو عنده ثم تزوج
 عليه امرأة ودفعه اليها ثم فجر بها ابن زوجها قبل الدخول فليها رد العبد لان الفرقة جاءت
 من قبلها قبل الدخول فيلزمها رد المصداق فان رده فمات عند الزوج فلا زكاة عليه لان
 الفرقة من جهتها قبل الدخول في حكم الفسخ فانما عاد العبد الى قديم ملك الزوج فيكون
 هلاكه بعد الاسترداد كهلاكه قبل النكاح وهذا لانه لا بد للملك الجديد من سبب
 جديد ولم يوجد هنا سبب جديد للملك الزوج في العبد فلا بد من القول بعوده الى قديم
 ملكه فلو مات العبد في يدها فهي ضامنة قيمته للزوج لانه تعذر عليها رد العبد بعد تقرر

السبب الموجب للرد فتلزمها القيمة لأنها قبضته على وجه الملك لنفسها بموض فيدخل
المقبوض في ضمانها فالقبض الزوج منها القيمة فضاعت في يده فعليه الزكاة لأنه صار
مستهلكا محل حق الفقراء بتصرفه حين تزوج على رقبة العبد فإنه أخرجه من ملكه
بموض لا يكون محلا لحق الفقراء فكان ضامنا للزكاة لأنه متى عاد إلى قديم ملكه يرتفع
حكم الاستهلاك به ولم يعد إلى قديم ملكه حتى هلك في يدها بقي مستهلكا وهلاك
القيمة المقبوضة في يده كهلاك مال آخر وهو نظير ما لو اشترى جارية للخدمة ثم هلك
الجارية قبل التسليم فاسترد القيمة لم يكن ضامنا للزكاة ولو كان العبد مات في يد بائع
الجارية فاسترد قيمته فهلك القيمة في يده كان ضامنا للزكاة . ولو كان مكان العبد
عنده ألف درهم خال عليها الحول ثم تزوج امرأة على ألف درهم ودفع إليها ثم قبلت ابن
زوجها بشهوة قبل الدخول فردت الألف إلى الزوج فضاعت منه فعليه فيها الزكاة بخلاف
ما سبق لأن هناك لا يجب عليها رد الألف المقبوضة بعينها ولكن لها الخيار أن شاءت
ردت تلك الألف وإن شاءت ردت مثلها فلم يخرج الزوج من أن يكون مستهلكا محل
حق الفقراء وإن ردت عليه تلك الألف وفي الأول عليها رد العبد بعينه فيخرج الزوج
من أن يكون مستهلكا يعود العبد إلى قديم ملكه ﴿ قال ﴾ ولو حال الحول بعد التسليم
إليها ثم قبلت ابنه بشهوة فردت عليه الألف فعليها زكاة الألف للسنة الثانية لأنه لما يلزمها
رد الألف بعينها كان هذا دينا لحقها بعد الحول فلا يسقط الزكاة عنها وعلى الزوج الزكاة
للسنة الأولى ولا زكاة عليه فيها للسنة الثانية لأنها في السنة الثانية كانت في ملك المرأة
ويدها وفي مسألة العبد لو نوت هي التجارة وحقت ذلك وحال الحول عندها ثم قبلت ابن
الزوج فردت العبد عليه لم يكن عليها زكاة لأن عين العبد استحققت من يدها بعد وجوب
الزكاة وذلك مسقط للزكاة عنها وعلى قول زفر رحمه الله تعالى لا تسقط الزكاة عنها هنا لأن
الفرقة جاءت من قبلها فهي التي اكتسبت سبب زوال ملكها عن العبد فتكون متلفة حق
الفقراء فتلزمها الزكاة ولكنا نقول لم يوجد منها صنع في إبطال ملكها في العبد لأن صنعها
تقبيل ابن الزوج وذلك غير مبطل ملكها العبد ألا ترى أنه لو حصل ذلك منها بعد الدخول لم
يبطل ملكها في شيء من العبد ولكن للبطل لملكها انفساخ النكاح وذلك أمر حكى فلماذا يحمل
هذا بمنزلة الاستحقاق من يدها ﴿ قال ﴾ رجل له ألف درهم ومائة درهم حال عليها الحول

الاشهر ان زكي الالف عما يستفده فيما يستقبل ثم أفاد أربعين ألفاً وحال عليها الحول فالمعجل
 يجزى من زكاة المستفاد وعليه زكاة المائة لان ما عجل لم ينقطع حكم الحول فقد بقي في ملكه
 بعض النصاب وهو المائة ثم المستفاد مضموم الى ما بقي عنده في حكم الحول بعله المجانسة
 فنقد كمال الحول تلزمه الزكاة في الكل وزكاة أربعين ألف درهم ألف درهم وقد عجلها فانما بقي عليه
 زكاة المائة درهمان عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ودرهمان ونصف عندهما وعلى قول زفر رحمه الله
 تعالى تمجيل الزكاة انما يجوز عن المال القائم في ملكه ولا يجوز عما يستفده فليزه زكاة المستفاد
 عند كمال الحول ونحن نقول لما جعل المستفاد بمنزلة الموجود عنده في أول الحول في حكم
 وجوب الزكاة فيه وكذلك يحمل بمنزلة الموجود عنده في حكم جواز التمجيل فان تم الحول
 قبل ان يستفيد شيئاً ثم أفاد أربعين ألفاً فالمعجل لا يجزى من زكاتها ويجزى من زكاة المائة
 خاصة وهذا غلط لانه تم الحول وفي ملكه مائة درهم فالمعجل قد تم خروجه عن ملكه
 بالوصول الى الفقير فلا يجب عليه الزكاة في المائة أصلاً إلا ان يكون المعجل يجزى من زكاة
 المائة ثم حين استفاد أربعين ألفاً فنقد الحول على ماله فاذا تم الحول من هذا الوقت كان
 عليه أن يزكي الكل **قال** ولو كانت له مائة درهم فنصدق بها عما يفيد ثم أفاد ألف
 درهم من عامه ذلك فالمعجل لا يجزى من زكاته لانه انما عجل قبل كمال النصاب وتمجيل
 الزكاة قبل النصاب لا يجوز لمعنى وهو ان جواز التمجيل بعد تقرر السبب والسبب هو كمال
 النصاب فالأداء قبله يكون تمجيلاً قبل وجود السبب وذلك باطل بمنزلة أداء الصلاة قبل
 دخول الوقت والصوم قبل دخول شهر رمضان **قال** فان كانت له مائتا درهم فنصدق
 بها كلها عما يفيد ثم أفاد عشرة آلاف درهم من عامه ذلك فانه يستقبل بها حولا ولا
 يجزىه المعجل مما يلزمه من زكاتها لانه لما تصدق بجميعها فقد انقطع حكم الحول اذ لم
 يبق في ملكه شيء مما انعقد عليه الحول فاذا انقطع حكم الحول كان المؤدي تطوعاً ولا يجزىه
 عما يلزمه من الزكاة من مال آخر بقاء بارحول آخر وهذا بخلاف ما لو عجل عن المائتين عشرة
 دراهم زكاة حولين ثم استفاد عشرة دراهم فضى حولان فالمعجل يجزىه عن زكاة الحولين
 جميعاً لان هناك قد بقي حكم الحول بقاء بعض النصاب وملك النصاب الواحد سبب
 لوجوب الزكاة باعتبار كل حول وحولان الحول شرط لاسبب فلهذا جاز التمجيل أما هنا
 لم يبق في ملكه شيء مما انعقد عليه الحول وملك ذلك النصاب ليس بسبب لوجوب الزكاة

في مال آخر مقصوداً فلم هذا لا يجزى المعجل حتي لو بقي عنده درهم من المائتين ثم استفاد
 عشرة آلاف فتم الحول تلزمه الزكاة ويجزى المعجل عما يلزمه لانه بقي الحول منعقد بقاء
 جزء من النصاب في ملكه وقد استفاد من جنسه فتم الحول ونصابه كامل فتلزمه الزكاة
 ويجزى المعجل عما يلزمه باعتبار هذا الحول **قال** ولو كانت له مائتا درهم فضاع نصفها
 بعد كمال الحول فعليه أداء درهمين ونصف اعتباراً للبعض بالكل فانه لو ضاع الكل يسقط
 عنه جميع الزكاة فان ضاع النصف سقط عنه نصف الزكاة ثم هذا على أصلهما واضح فانما
 بوجوب الكسور في زكاة الدراهم ابتداء فالبقاء أولى وأبو حنيفة رحمه الله تعالى لا يوجب
 الكسور في زكاة الدراهم ابتداء ولكن يقول ببقاء الكسور بعد الوجوب لان كمال
 النصاب معتبر لوجوب الزكاة وهو غير معتبر لبقاء الواجب **قال** رجل له ألف درهم
 حال عليها خمسة أحوال ثم ضاع نصفها فعليه نصف ما وجب عليه في هذه الخمس سنين
 وهذا ظاهر لان هلاك النصف معتبر بهلاك الكل وانما الكلام في بيان ما يلزمه فيها
 في هذه الاحوال فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى يلزمه في الحول الأول خمسة وعشرون
 درهما وفي الحول الثاني أربعة وعشرون درهما لان مقدار خمسة وعشرين درهما صار ديناً
 عليه ودين الزكاة يمنع وجوب الزكاة عنده وهو لا يرى الزكاة في الكسور وانما يلزمه في
 السنة الثانية زكاة تسعمائة وستين درهما وهكذا في كل سنة لا يعتبر في ماله ما وجب عليه
 من الزكاة للسنتين الماضية والكسور في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعلى قول أبي يوسف
 ومحمد رحمهما الله تعالى لا يعتبر من ماله ما وجب عليه من الزكاة للسنتين الماضية وتعتبر
 الكسور لانها بوجوب الزكاة في الكسور ولا يعتبر ان بعد النصاب الاول نصاباً وعلى
 قول زفر رحمه الله تعالى يلزمه في كل سنة خمسة وعشرون درهما لان دين الزكاة عنده لا يمنع
 وجوب الزكاة في الاموال الباطنة وقد بينا هذا الاصل في كتاب الزكاة **قال** رجل له
 ألف درهم حال عليها الحول ثم استفاد ألفاً أخرى فخال الحول عليها ثم استفاد ألفاً أخرى
 فخال الحول عليها ثم ضاع نصفها فانه يزكي في السنة الاولى نصف المال الاول وفي السنة
 الثانية ما بقي من نصف المال الاول ونصف المال الآخر وفي السنة الثالثة ما بقي من المال
 الاول والمال الثاني ونصف المال الآخر كله لان الالف الاولى حال عليها ثلاثة أحوال ثم
 هلك نصفها فعليه فيها للسنة الاولى زكاة نصف الالف وفي السنة الثانية كذلك الا مقدار

لا يجب الا بعد القبض وحين أبرأه المديون منه فقد انعدم القبض فلا يلزمه أداء الزكاة عنه
والاصح ما ذكر في الجامع انه بالبراء صار مبطلاً الدين بتصرفه فيكون بمنزلة القابض
المستهلك كالشترى اذا أعتق المبيع قبل القبض يصير قابضاً حتى يتقرر عليه جميع الثمن ولو
تصدق بها على فقير آخر وأمره بقبضها منه ينوى عن زكاته فان ذلك يحجزه لان ذلك
الفقير وكل من جهته في القبض فكأنه قبضها بنفسه ثم تصدق بها عليه ينوى من زكاته
وكذلك ان قبضها ثم تصدق بها على المديون وهو ينوى من زكاته فانه يحجزه اذا كان فقيراً
كما لو تصدق بها على غيره وان كان غنياً وهو يسلم بذلك لم يحجزه عن الزكاة ويكون ضامناً
زكاة هذه الألف على الروايتين جميعاً أما على رواية الجامع فلا يشك فيه وعلى رواية هذا الكتاب
فلا نه بالقبض وجب عليه أداء الزكاة فكان هبته منه كهبته من غنى آخر وان كان لا يعلم بفناء
ثم علم بعد الاداء اليه فذلك يحجزه من الزكاة في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى خلافاً
لأبي يوسف رحمه الله تعالى ومراعاة اذا تحرى ودفع اليه على انه فقير وقد بينا هذا في كتاب
التحرى وكذلك لو كان للتصدق عليه ذمياً فان دفع الزكاة الى الذي مع العلم لا يجوز كدفعه
الى الغنى وان تصدق بها على والده أو ولده أو زوجته أو تصدقت المرأة بذلك على زوجها وهم
لا يعلمون بذلك ثم علموا فانه لا يحجزهم من الزكاة في رواية هذا الكتاب وفي رواية كتاب
الزكاة والتحرى قال يحجز ذلك في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى واستدل فيه
بحديث معن بن يزيد وقد بينا وجه تلك الرواية ووجه هذه الرواية ان النسب وان كان طريق
معرفة في الأصول الاجتهاد فانه بمنزلة المفقوع به شرعاً ولهذا لو نفى نسب وجن عن أبيه
لزمه الحد فانما تحول من اجتهاد الى يقين ولا معتبر بالاجتهاد بعد اليقين كما لو قضى القاضي
في حادثة باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه بخلاف مسألة الغنى لان الغنى والفقير ممسا لا يمكن
الوقوف على حقيقته فانما تحول هناك من اجتهاد الى اجتهاد وكذلك لو تصدق به على عبد
أبيه أو أمه وهو لا يعلم به ثم علم بعده لم يحجزه عندهم جميعاً وهذا على رواية هذا الكتاب فان
التصدق بالزكاة على عبده بمنزلة التصديق على مولاه ولهذا لو تصدق به على عبد غنى وهو
يعلم به فانه لا يحجزه ولو تصدق به على حربي دخل اليه بامان أو بغير أمان لم يحجزه على رواية
هذا الكتاب اذا كان لا يعلم به وفي رواية كتاب الزكاة جملة بمنزلة التصديق به على الذي
فقال يحجزه في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ووجه هذه الرواية ان التصديق على

الحربي لا يكون قربة الا ترى انه لا يتفضل به وقد نهيانا عن مبرة أهل الحرب قال الله تعالى انما اينهاكم الله عن الدين فاتلواكم في الدين فلا يقع فله موقع الصدقة بخلاف التصديق به على الذي فانه يقع موقع الصدقة لاننا لم نه عن المبرة مع من لا يقاتلنا ولهذا جاز التنفل به **وقال** ولو دخل مسلم دار الحرب بأمان فكث فيها سنتين فعليه الزكاة في المال الذي خلف وفيما أفاد في دار الحرب لانه مخاطب بحكم الاسلام حيث ما يكون الا أن ماله الذي خلف في دار الاسلام اذا كان من السوائم فالسلطان حق أخذ الزكاة منه بخلاف ما أفاد في دار الحرب لان فيما أفاد في دار الحرب قد انعدمت الحماية من إمام المسلمين فلا يكون له أن يأخذ الزكاة منها ولكن يمتنى من عليه بالاداء الى فقراء المسلمين الذين يسكنون في دار الاسلام بخلاف ما اذا وجبت عليه الزكاة في دار الاسلام فانه يؤمر بالدفع الى أهل بلده لان فقراء أهل بلده لهم حق المجاورة مع الحاجة وقد بينا هذا في كتاب الزكاة فأما في دار الحرب قل ما يجد فقراء المسلمين ولو وجدهم فالفقراء الذين يسكنون في دار الاسلام أفضل من الذين يسكنون في دار الحرب وقد بينا أن من في دار الاسلام لو نقل صدقة بلده الى فقراء بلدة أخرى هم أفضل من فقراء أهل بلده فذلك أولى به ولو أن رجلا له مائة درهم وسيف فيه فضة مائة درهم ولا مال له غيره فعليه فيه الزكاة لان وجوب الزكاة في الفضة باعتبار العين خفية السيف وغيرها من ذلك سواء في ركيل النصاب به **وقال** ولو كانت له أوان من الذهب والفضة للاستعمال للتجارة فعليه فيها الزكاة بخلاف الأواني والياقوت والجواهر اذا لم تكن للتجارة فانه لا زكاة فيها لان وجوب الزكاة فيها باعتبار معنى النماء ولا يتحقق ذلك الا بنية التجارة فيها كسائر العروض فأما وجوب الزكاة في الذهب والفضة باعتبار عينها والدين لا يتبدل بالصنعة ولا بالاستعمال ثم لم يبين هنا ولا في كتاب الزكاة انه كيف يؤدي الزكاة من الأواني المصوغة . وقد روى عن محمد رحمه الله تعالى قال اذا كان له اناء مصوغ من الفضة وزنه مائتا درهم فاما أن يتصدق بربع عشره على فقير فيكون شركا له في ذلك أو يؤدي قيمة ربع عشره من الذهب فان أدى خمسة دراهم لم يسقط عنه جميع الزكاة وعليه أن يؤدي فضل القيمة وهذا صحيح على أصل محمد وزفر رحمهما الله تعالى في اعتبار القيمة فيما يؤدي مع المجانسة فانه لا ربا في أداء الزكاة فأما على قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان أدى خمسة دراهم تسقط عنه

الزكاة لانه يعتبر الوزن دون الجودة والصنعة فان أدى قيمة خمسة دراهم من الذهب لم يستطع
 عنه جميع الزكاة لان عند اختلاف الجنس تعتبر القيمة فلا بد من أداء الفضل ^{وقال} رجل
 له مائة درهم فقال هي في الساكين صدقة ان كنت فلانا فكلهم ثم حال عليها الحول فعليه
 فيها الزكاة لانه وان لمه التصديق بها بحكم النذر فلكم كامل فيها فان ديون الله تعالى
 لا تمكن نقصانا في الملك خصوصاً ما لا توجه المطالبة به بحال فلا يمنع ذلك وجوب الزكاة
 في ماله بخلاف دين الزكاة فان تصديق بها عما أوجب على نفسه فعليه زكاتها خمسة دراهم لانه
 صرف حق الفقراء الى حاجته فان الوفاء بالنذر من جملة حاجته فهو بمنزلة انفاذه المال على
 نفسه فيكون ضامناً للزكاة وان تصدق بخمسة دراهم منها ينوي عن زكاتها ثم تصدق بما
 بقي مما أوجب على نفسه فعليه خمسة دراهم يتصدق بها لان التصديق بالخمسة الاولى
 كان عن الزكاة دون النذر فانه نواها عن الزكاة والمرء مأوى ثم تصدق عن نذره بمائة
 وخمسة وتسعين وانما ألزم التصديق بما شئت عن نذره فعليه ان يؤدي خمسة أخرى وان
 ضاع المال بعد الحول فلا شيء عليه من الزكاة ولا مما أوجب على نفسه لان كل واحد منهما
 كان غنياً في هذا المحل فلا يبقى بعد فوات المحل بخلاف ما سبق لان هناك وجد منه تصرف
 وهو الأداء ولا وجه لتجوز المؤدى عنهما جميعاً لان المحل الواحد لا يتسع لذلك فجعلنا
 المؤدى عما نواه وصار هو في حق الآخر كالمستهلك للمحل وهناك يوجد منه تصرف
 وانما فوات المحل لضياع المال ومعنى فوات المحل يتحقق في كل واحد من الحقلين فلهذا
 لا يلزمه شيء آخر ^{وقال} ولو ادّام ولد لرجل لها حلي من ذهب أو فضة فعلى المولى
 أن يزكى ذلك مع ماله اذا حال الحول لان أم الولد في حكم الملك كالأمة الفتنه فكسبها وما
 في يدها يكون ملكاً للمولى وكذلك كسب العبد الذي لا دين عليه فان كان على العبد دين
 كثير محيط بما في يده فلا زكاة على سيده فيما في يده اما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى
 فلان المولى لا يملك ما في يده واما عندهما فلان ما في يده مشغول بحق الغرماء والمال المشغول
 بالدين لا يكون نصاب الزكاة فان كان في يده أكثر مما عليه فالفضل مملوك للمولى
 فارغ عن حق الغرماء فيضمه الى ماله ويزكاه ولكن هذا بعد ما قضى العبد ديونه لانه
 لا يسلم للمولى شيء من كسبه قبل قضاء ديونه فاذا قضى ديونه فالآن يسلم الفضل للمولى
 فيؤدي الزكاة عنه بمنزلة مال له على رجل فقضاءه فانه يلزمه أداء الزكاة عنه بعد الاستيفاء

هو قال به والمجنون اذا كان له مال خال عليه الحول ثم برأ فلا زكاة عليه للحول الماضي
 سواء كان مجنوناً جنوناً أصلياً أو جنوناً طارئاً وان أفان في يوم من الحول في أوله أو في
 آخره فعليه الزكاة قال وهو بمنزلة رمضان يمتنى اذا كان مقيماً في يوم من رمضان في
 أوله أو في آخره فعليه صوم جميع الشهر ويتبين بما ذكر هنا ان في الصوم لافرق بين الجنون
 الأصلي والجنون الطارئ وقد بينا اختلاف الروايات فيه في كتاب الصوم والذي قال هنا
 في كتاب الزكاة قول محمد رحمه الله تعالى وهو رواية ابن سماعة عن أبي يوسف رحمه الله
 تعالى يروى هشام عن أبي يوسف ان المعتبر أكثر الحول وقال ان كان مقيماً في أكثر
 الحول تلزمه الزكاة وان كان مجنوناً في أكثر الحول لا تلزمه الزكاة وقاس الالهية فيمن
 تجب عليه بالحلية فيما تجب فيه الزكاة وهي الساعة فان صاحب الساعة اذا كان يملؤها بمض
 الحول اعتبرنا فيه أكثر الحول فان كانت ساعة في أكثر الحول تجب فيها الزكاة والا
 فلا وهذا لان الأقل تبع للأكثر ولأن أكثر حكم الكل لا ترى ان الدمى اذا كان
 صحيحاً في أكثر السنة تلزمه الجزية وان كان مريضاً في أكثر السنة لا تلزمه الجزية ووجه
 طاهر الرواية ان الحول للزكاة كالشهر للصوم ثم لو أدرك جزء من الشهر مقيماً يلزمه صوم
 جميع الشهر فكذلك اذا أدرك جزء من الحول مقيماً تلزمه الزكاة والدليل عليه المستفاد فان
 وجود المستفاد في ملكه في جزء من الحول وان قل كوجوده في جميع الحول في حكم الزكاة
 فكذلك حكم الافاقة قال به والاجير والمضارب وصاحب البضاعة والمستودع والعبد
 والمكاتب لا يعتبر أحد من هؤلاء أما الاجير وصاحب البضاعة والمستودع فلاهم أمناه لا
 حق لهم في المال والمأثر انما يأخذ الزكاة وذلك لا يكون الا بنية صاحب المال وأدائه أو
 أمره بذلك ولم يوجد وأما المضارب ففي قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى الأول يأخذ المأثر
 منه الزكاة وفي قوله الآخر لا يأخذ نص عليه في الجامع الصغير قال يعقوب ولا أعلمه رجع
 في العبد وقياس قوله الآخر يوجب ان لا يعتبر العبد أيضاً وهنا نص على النسوبة بين العبد
 والمضارب فرفنا ان الصحيح رجوعه في العبد أيضاً وأما المكاتب فلا شك ان المأثر لا يأخذ
 منه شيئاً لانه لا مال لكسبه فالمكاتب ليس من أهل الملك والمولى لا يملك كسبه ما بقي عقد
 الكتابة فلا يأخذ منه شيئاً سواء كان السيد معه أو لم يكن فأما المتفارضان والشريكان شركة
 عتاق فعلي كل واحد منهما أن يزكى نصف ما في أيديهما لان ملك كل واحد منهما في

النصف المشترك كامل وان أخذ المأثر من المضارب شيئاً فكذلك لا يجزئ رب المال
 من زكاته لان المأثر غاصب فيما أخذ منه بغير حق ومن عليه الزكاة اذا غصب بعض ماله
 لم يجزه ذلك من الزكاة ولا ضمان على المضارب لانه أمين أخذ منه المال بغير اختياره ولكن
 لا يرجع له حتى يستوفي رب المال ماله لان ما أخذه المأثر تأوفكاً له هلاك بعض المال من يد
 المضارب وان كان المضارب هو الذي دفع ذلك اليه كان ضامناً لرب المال ما دفعه اليه لانه خائن
 في دفع المال الى غير من أمر بالدفع اليه **وقال** ولو أن أحد المتفاوضين أو أحد الشريكين
 شركة عتاق أدى الزكاة عن المال كله بغير إذن الشريك فهو ضامن لصيب الشريك فيما أدى
 لان كل واحد منهما نائب عن صاحبه في التجارة واستمأ المال لافي أداء الزكاة فكان متعدياً
 فيما أدى من نصيب الشريك وذلك لا يجزئ من زكاة الشريك لانعدام نيته وأمره فان كان
 كل واحد منهما فعل ذلك كان كل واحد منهما ضامناً لصاحبه نصيبه فيتعاضدان ويكون
 كل واحد منهما متطوعاً فيم أدى زيادة على ما عليه حتى لا يرجع واحد منهما على الفقير بشئ
 وان كان واحد منهما أمر صاحبه بأداء الزكاة عن جميع المال فان أدى أحدهما جاز المؤدى
 عن زكتهما وان أديا جميعاً ممّا فكل واحد منهما يكون مؤدياً زكاة نصيبه ولا رجوع
 لواحد منهما على صاحبه بشئ سواء أديا من المال المشترك أو أدى كل واحد منهما من
 خالص ماله فان أدى أحدهما أولاً من خالص ملكه لم يرجع على صاحبه بشئ الا أن
 يكون كل واحد منهما شرط عند الأمر أن يرجع عليه بما يؤدي عنه وقد ينأ هذا في
 الأمور اذا لم يكن شريكاً فكذلك اذا كان شريكاً في المال وان أدى أحدهما من المال
 المشترك ثم أدى الآخر من المال المشترك أيضاً لثاني ضامن لنصيب صاحبه في قول أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى سواء علم بذلك أو لم يعلم وعندهما لا يكون ضامناً سواء علم بأدائه أو لم يعلم
 نص عليه في الزيادات وفي كتاب الزكاة فرق بين أن يعلم بأدائه أو لم يعلم وقد ينأ
 المسئلة هناك **وقال** ولو أن رجلين بينهما عبد قيمته ألف درهم فأعتقه أحدهما وهو مسر
 فاستسمى الآخر العبد في حصته وأخذها منه بعد حول فلا زكاة عليه في قول أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى لان من أصله أن المستسمى في بعض قيمته مكاتب وما عليه بمنزلة بدل
 الكتابة ولا زكاة في بدل الكتابة حتى يحول عليه الحول بعد القبض وأما عندهما المستسمى
 في بعض قيمته حر عليه دين لان العتق عندهما لا يجزئ فتجب الزكاة فيه قبل القبض

ويلزمه الأداء اذا قبضه بمنزلة دين له على آخر فان كان المعتق موسراً فضمنه الشريك
 بنصف قيمته وقبضه بعد الحول تلزمه الزكاة عندهم جميعاً لانه صار مملوكاً نصيبه من شريكه
 باختياره تضمينه فهو بمنزلة ما لو ملك نصيبه بالبيع بالدرهم اذا قبض الثمن بعد الحول تلزمه
 الزكاة لما مضى هو قال ولو ان رجلاً ورث عن أبيه ألف درهم فأخذها بعد سنين فلا
 زكاة عليه لما مضى في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى الآخر وفي قولها عليه الزكاة لما مضى
 ففي هذه الرواية جعل الموروث بمنزلة الدين الضعيف مثل الصداق وبطل الخلع وفي ذلك
 قولان لأبي حنيفة رحمه الله تعالى فكذلك في هذا وفي كتاب الزكاة جعل الموروث كالدين
 المتوسط عند أبي حنيفة رحمه الله وهو ممن مال البذلة والمهنة فقال اذا قبض نصاباً كاملاً بعد
 كمال الحول تلزمه الزكاة لما مضى وجه تلك الرواية ان الوارث يخلف المورث في ملكه وذلك الدين
 كان مال الزكاة في ملك المورث فكذلك في ملك الوارث ووجه هذه الرواية ان الملك في الميراث
 يثبت للوارث بغير عوض فيكون هذا بمنزلة ما يملك ديناً عوضاً عما ليس بمال وهو الصداق
 فلا يكون نصاب الزكاة حتى يقبض يوضحه ان الميراث صلة شرعية والصداق للزكاة في معنى
 الصلة أيضاً من وجه قال الله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة أى عطية وما يستحق
 بطريق الصلة لا يتم فيه الملك قبل القبض فلا يكون نصاب الزكاة هو قال ولو باع جارية
 بألف درهم لنير التجارة بأخذها بعد سنين فعليه الزكاة لما مضى عندهم جميعاً وهذا ذكره
 في كتاب الزكاة وذكر ابن سماعة ان على قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا تلزمه الزكاة حتى
 يحول عليه الحول بعد القبض قال السكري وهو الصحيح وقد بينا وجه الروایتين في كتاب
 الزكاة ثم على هذه الرواية ما لم يقبض ما ثبت لا تلزمه الزكاة في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى
 بخلاف الدين الذي هو عوض عن مال التجارة فانه اذا قبض منه أربعين درهماً تلزمه
 الزكاة لان أصل ذلك المال كان نصاب الزكاة فعوضه يكون بناءً في حكم الزكاة ونصاب
 البناء يتقدر بأربعين درهماً عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وهنا أصل هذا المال لم يكن مال
 الزكاة فكان ثمنه في حكم الزكاة أصلاً مبتدأ ونصاب الابتداء يتقدر بما ثبت فلا يلزمه أداء
 الزكاة ما لم يقبض ما ثبتين وعندهما اذا قبض شيئاً قليلاً أو كثيراً تلزمه الزكاة بقدر ما قبض
 في الديون كلها وقد بينا هذا في كتاب الزكاة هو قال ولو ان رجلاً أوصى لرجل بوصية
 ألف درهم فكث سنين ثم بلغه فقبل الوصية ثم أخذها فلا زكاة عليه لما مضى لان

الموصى به لا يدخل في ملك الموصى له قبل قبوله فلا يكون نصاب الزكاة في حقه وعلى قياس
 قول زفر رحمه الله تعالى ينبغي ان تلزمه الزكاة لما مضى لان عنده الموصى به يدخل في ملك
 الموصى له قبل قبوله بتذلة الميراث فان قبلها ثم حال الحول قبل ان يقبضها فلا زكاة عليه في قول
 أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعليه الزكاة لما مضى في قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
 وهذا لان الموصى به انما يملكه الموصى له بطريق العدة فلا يتم ملكه فيه الا بالقبض في قول
 أبي حنيفة رحمه الله تعالى ومن اصحابنا من قال بمسئلة الوصية بعد قبول الموصى له بتفسير
 مسئلة الميراث وفيها رواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما بينا في الميراث والاصح ان في
 مسئلة الوصية الرواية واحدة انه لا تجب عليه الزكاة في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى الاخر
 بخلاف الميراث على رواية كتاب الزكاة لان ملك الموصى له بناء على ملك الموصى حتى لا يرد
 باليب ولا يصير مغروراً فيما اشتراه الموصى فاما ملك الوارث ينبغي على ملك المورث فلهذا
 اعتبر هناك ملك المورث وجعله نصاب الزكاة قبل القبض واعتبر هاهنا ملك الموصى له
 ابتداء فلم يجعله نصاب الزكاة ما لم يتم ملكه بالقبض **قال** ولو أن رجلاً له ألف درهم
 وخاتم فضة في أصبعه فيه درهم خال الحول على المال غير شهر ثم ضاع المال وبقي الخاتم
 ثم استفاد ألفاً وتم الحول فعليه ان يزكي المال لان فضة الخاتم كانت مضمومة الى الالف
 في حكم النصاب فيبقى الحول ببقائها وان ضاع الالف على ما بينا أن بقاء جزء من النصاب
 يكفي لبقاء الحول فانما استفاد الالف والحول باق فتلزمه الزكاة اذا تم الحول لوجود كمال
 النصاب في طرفي الحول مع بقاء شيء منه في خلال الحول ولو لم يكن له خاتم والمستئلة بحالها
 فانه يستقبل الحول على الاستفاد منذ ملكه لانه هلك جميع النصاب حين ضاع المال الاول
 فلم يبق الحول الاول منعقداً لان البقاء يستدعي جزء من النصاب فان وجد ذرهما من
 الدراهم الاول قبل الحول يوم ضمه الى ما عنده فيزكي الكل وكذلك ان وجد البقية
 بعد ما زكى فعليه ان يزكي كلها وان لم يكن له خاتم لان بالضياح لا ينعدم أصل الملك وانما
 تنعدم يده وتمكنه من التصرف فيه فاذا ارتفع ذلك قبل كمال الحول بأن وجد كله أو بعضه
 صار الضياح كأن لم يكن فسكاته كان في يده حتى وجد الالف الأخرى وتم الحول فتلزمه
 الزكاة عن الكل وهو نظير ما لو وجب عليه دين مستغرق في خلال الحول ثم سقط
 الدين قبل تمام الحول فانه يلزمه أداء الزكاة اذا تم الحول وان كان انما وجد ما ضاع بعد الحول

فلا زكاة عليه فيها حتى يكمل الحول فيه منذ استفاد المال لانه لما تم الحول والمال الاول
 ناول لم يجب عليه شيء باعتباره وانما انعقد الحول على ماله من حين استفاد وان كانت ضاعت
 الالف الاولى بعد الحول وبقي الخاتم فقلبه الزكاة في الخاتم بقدر حصته لانه كان مضموما
 الى ماله فوجب الزكاة فيه ولما تم الحول ثم هلك بعض ماله بعد وجوب الزكاة وبقي
 البعض فعليه أن يؤدي من الباقي حصته **وقال** فان مر على العاشر بمائتي درهم غير درهم
 وفي يده خاتم فضة فيه درهم فان العاشر يأخذ منه الزكاة لأن المعتبر بحال النصاب فيما يمر به
 على العاشر وقد وجد فان الخاتم من نصابه وان لم يكن في يده خاتم فلا زكاة عليه ولا يأخذ
 منه العاشر شيئا وان أخبره بحال آخر له في يده لانه انما يعتبر بحال النصاب في المال الممرور
 به عليه ولم يوجد وهذا لأن ثبوت حق الأخذ للعاشر باعتبار حاجة صاحب المال الى الحماية
 وذلك في المال الممرور به عليه دون الذي خلفه في يده فاذا كان الممرور به عليه نصابا
 كاملا يأخذ منه الزكاة والا لم يأخذ منه شيئا **وقال** ولو أن رجلا وهب لرجل ألف درهم
 فحال عليها الحول ثم رجع فيها الواهب بقضاء أو بنفي قضاء فلا زكاة فيها على الواهب لأنها
 لم تكن في ملكه ولا على الموهوب له لان مال الزكاة استحق من يده بعد كمال الحول بعينه
 ويستوي فيه الرجوع بقضاء أو بنفي قضاء لأن حق الواهب في الرجوع مقصور على
 الدين فيستوي فيه القضاء وغير القضاء بمنزلة الأخذ بالشفعة وان لم يحل عليها الحول
 عند الموهوب له حتى استفاد ألف درهم ثم رجع فيها الواهب بقضاء أو بنفي قضاء فلا زكاة
 عليه فيها لما قلنا ويزكي الموهوب له المال المستفاد اذا تم الحول **وقال** في الكتاب اذا
 مضى تمام حول منذ ملكها فن أصحابنا من يقول إن الرجوع في الهبة يبطل ملك الموهوب
 له من الاصل فيقطع حكم ذلك الحول ويعتبر مضى حول على الاستفادة من حين ملكه
وقال الشيخ الامام شمس الأئمة رحمه الله تعالى والاصح عندي أنه اذا تم الحول من حين
 ملك الموهوب فعليه زكاة الاستفادة لان الحول كان انعقد من حين ملك الموهوب حين
 استفاد ألفا كانت هذه الالف مضمومة الى أصل النصاب في حكم الحول ثم لما رجع
 الواهب في الموهوب صار كأن ذلك القدر هلك من ماله فبقي الحول ببقاء الاستفادة
 ويلزمه أداء الزكاة عند تمام الحول عما هو باق وهذا لأن الرجوع في الهبة ينهي ملك
 الموهوب له فالملك ثبت له في الهبة الى ان يرجع الواهب فيه ولهذا لو كان الموهوب جارية

فوطئها ثم رجع فيها الواهب فليس على الموهوب له عقربها ولو ولدت ولدًا ثم رجع فيها الواهب بقر الولد سالمًا للموهوب له فمرفأ أن الرجوع في الهبة في حق الموهوب له بمنزلة الهلاك **وقال** رجل له أرض أجزها ثلاث سنين كل ستة بثلثمائة درهم ولم يأخذ الأجرة حتى مضت المدة ثم أخذها جملة واحدة فقول إذا مضى ثمانية أشهر من وقت المقد المقعد الحول على ماله لأن الأجرة لا تملك بنفس المقعد وإنما تملك بالتعجيل أو باستيفاء المنفعة ولم يوجد التعجيل هنا فأنما يملك بحسب ما يستوفي من المنفعة شيئًا فشيئًا فإذا مضت ثمانية أشهر فقد ملك ما تبقى درهم ولا ينقد الحول على ماله إلا بعد كمال النصاب فإذا مضى بعد ذلك أنى عشر شهرًا وجب عليه زكاة خمسمائة درهم لأنه ملك في هذه المدة من الأجرة ثلثمائة أخرى وذلك مستفاد في خلال الحول فأنما تم الحول وفي ملكه خمسمائة فلها يلزمه زكاة خمسمائة ثم إذا مضت سنة بعد ذلك ف عليه زكاة ثمانمائة إلا مقدار ما وجب عليه من زكاة الخمسمائة لأنه قد ملك بمضي الحول الثاني ثلثمائة أخرى فتم الحول الثاني وماله ثمانمائة إلا أن ما وجب عليه من زكاة الخمسمائة دين فلا يعتبر ذلك القدر من ماله في الحول الثاني وكذلك الكسور في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفي قولهما تعتبر الكسور وهذا على الرواية التي يوجب فيها الزكاة في الأجرة قبل القبض وهو رواية هذا الكتاب والجامع والأمالى وذكر أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن الأجرة بمنزلة الصداق لا تجب فيها الزكاة حتى يحول الحول عليها بعد القبض لأن المنفعة ليست بمال ولكن الرواية الأولى أصح لأن المنفعة تأخذ حكم المالية بالمقد ولهذا لا يثبت الحيوان دينًا في الدمة بمقابلتها ثم على هذه الرواية في وجوب أداء الزكاة عند القبض روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى في إحدى الروايتين ما لم يقبض ما يثبت لا يلزمه أداء الزكاة لأن المنافع وإن أخذت حكم المالية بالمقد فأنها لا تكون نصاب الزكاة بحال فكانت الأجرة بمنزلة ثمن مال البذلة والمهبة فلا يلزمه أداء الزكاة ما لم يقبض ما يثبت وفي الرواية الأخرى قال إذا قبض منها أربعين درهمًا ف عليه أداء الزكاة لأن المنفعة في حكم التجارة بمنزلة العين فكانت الأجرة بمنزلة دين هو ثمن مال التجارة فإذا قبض منها أربعين درهمًا يلزمه أداء درهم فإن كان أجزها كل سنة بمائتي درهم لم ينقد الحول ما لم يمض كمال السنة لأنه إنما ملك مائتي درهم بعد مضي سنة فإذا مضت سنة أخرى زكى أربعمائة درهم لأن بعضي السنة الثانية ملك ما ي

درهم أخرى من الاجر فأتت السنة وفي ملكه اربعمائة درهم ثم اذا مضت سنة أخرى فعليه زكاة ستمائة لانه تم الحول وفي ملكه ستمائة الا أنه يطرح ماوجب عليه من الزكاة للسنة الماضية وهو عشرة دراهم والكسور في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى أيضاً فانما يزكي عنده للسنة الثانية خمسمائة وستين درهما **وقال** رجل له على رجل ألف درهم ضمها رجل بغير أمره فحال الحول على ماله ثم أبرأ منه الاصيل فلا زكاة على الذي كان له المال ولا على الضامن وان كان له ألف درهم أما الذي له أصل المال فقد بينا أنه بعد الابراء لا يكون ضامناً للزكاة على رواية هذا الكتاب سواء كان المدين غنياً أو فقيراً وأما على الضامن فلان المال قد وجب ديناً في ذمته بالضمان ولم يكن له حق الرجوع على الاصيل عند الاداء لانه ضمن أمره فكان عليه الدين بقدر ماله في جميع الحول ومال المدين لا يكون نصاب الزكاة فلهذا لا تلزمه الزكاة وان سقط عنه الدين بالابراء بعد كمال الحول والله أعلم

باب زكاة الارضين والغنم والابل

وقال رحمه الله تعالى رجل له أرض عشرية فمخها مسلم فزرعها فالمشر على المستعير لان المشر يجب في الخارج والمخرج سلم للمستعير بغير عوض التزمه فيكون هذا والخارج من ملكه في حقه سواء . وروي ابن المبارك عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان المشر على المعير لانه مؤنة الأرض النامية فيجب على مالك الأرض كالمخرج الا انه فرق ما بين المشر والخارج انه يعتبر في المشر حصول النماء حقيقة وقد وجد ذلك الا ان المعير أثر المستعير على نفسه في تحصيل النماء فيكون مستهلكاً محل حق الفقراء بمنزلة مالو زرع الأرض لنفسه ثم وهب الخارج من غيره **وقال** ولو منحها لرجل كافر فمشرها على رب الأرض وهذا يؤيد رواية ابن المبارك والفرق بين الفصلين في ظاهر الرواية ان هنا منحها من لا عشر عليه لان في المشر معنى الصدقة والكافر ليس من أهلها فيصير به مستهلكاً محل حق الفقراء وفي الأول انما منحها لمسلم وهو من أهل ان يلزمه المشر فلا يصير مستهلكاً بل يكون محولاً حقهم من نفسه الى غيره **وقال** ولو غصبها مسلم فزرعها فان كان الزرع نقصها فالمشر على ربه لان الناصب ضامن لنقصان الأرض وذلك بمنزلة الاجرة يسلم لرب الأرض فيلزمه المشر في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفي قولهما المشر في الخارج بمنزلة مالو أجرها من

مسلم وان لم يخصص الزرع فلا عشر على ربها لانه لم يكن متمكناً من الانتفاع بها ولا كان
 مسلماً للزراع على ذراعها ولكن العشر في الخارج على الناصب لان منفعة الارض
 سلمت له بغير عوض وان غصبها منه كافر فان نقصها الزراعة فالعشر على ربها لانه قد سلم
 له عوض منفعة الارض فهو بمنزلة مالو أجرها وان لم ينقصها فلا عشر فيها لان من سلمت
 له المنفعة ليس من أهل ان يلزمه العشر والمالك لم يكن متمكناً من الانتفاع بها وروى
 جرير بن اسماعيل عن محمد رحمه الله تعالى ان على الناصب عشرها لان المنفعة سلمت له
 على الوجه الذي يسلم ان لو كان مالكا للارض وهذا صحيح على أصل محمد رحمه الله تعالى فان
 عنده الكافر اذا اشترى أرضاً عشرية من مسلم فعليه عشرها كما كان وان اختلفت الرواية
 عنه في مصرف العشر المأخوذ من الكافر وقد بينا ذلك في السير والزكاة ﴿قال﴾ ولو
 أعار المسلم أرضه اخراجية فالخراج عليه سواء كان المستير مسلماً أو كافراً لان وجوب
 الخراج باعتبار التمكن من الانتفاع بالارض وقد كان المير متمكناً من ذلك ثم الخراج
 مؤنة الارض النامية ومؤنة للملك يجب على المالك الا ان في العشر محل هذه المؤنة الخراج
 فأمكن ايجابها فيه فان كان المستير مسلماً أو جبن الخراج في الخراج ومحل الخراج ذمة المالك
 فسواء كان المستير مسلماً أو كافراً كان الخراج على المالك في ذمته فان غصبها مسلم أو
 كافر فعلى الناصب نقصان الارض والخراج على ربها ويستوى ان قل النقصان أو كثير في قول
 أبي حنيفة بمنزلة مالو أخرجها بعوض قليل أو كثير وعلى قول محمد رحمه الله تعالى ان كان
 النقصان مثل الخراج أو أكثر فالخراج على ربها وان كان النقصان أقل فعلى الناصب
 ان يؤدي الخراج وليس عليه ضمان النقصان استحسن ذلك لدفع الضرر عن صاحب الارض
 وان لم تنقصها الزراعة شيئاً فالخراج على الناصب دون المالك لان الناصب هو المتمكن من
 الانتفاع بها بغير عوض دون المالك ﴿قال﴾ ولو ان صاحب الارض الخراجية زرعها ولم
 تخرج شيئاً أو أصاب الرع آفة فلا خراج فيها بخلاف ما اذا لم يزرعها لانه اذا عطّلها فقد
 تمكن من الانتفاع بها واذا زرعها فلم تخرج شيئاً أو أصاب الزرع آفة فقد انعدم تمكنه
 من الانتفاع بها وهو مصاب في هذه الحالة يمان ولا ينرم شيئاً كيلا يؤدي الى استئصالها
 ومما حمد من سير الأكرسة انه اذا أصاب زرع بعض الرعيّة آفة غرموا له ما اشفق في
 الزراعة من بيت الملم وقالوا التاجر شريك في الخسران كما هو شريك في الربح فان لم يطل

الامام شيئاً فلا أقل من ان لا يفرمه الخراج فان لم يزرعها ولكنها غرقت ثم نضب الماء
 عنها في وقت لا يقدر على زراعتها قبل مضي السنة فلا خراج عليه لانه لم يتمكن من الانتفاع
 بها ولو نضب الماء عنها في وقت يقدر على زراعتها قبل مضي السنة فعليه الخراج زرعتها أو لم
 يزرعها لانه تمكن من الانتفاع بها ﴿ قال ﴾ ولو انت رجلاً اشتري أرضاً عشرية
 أو خراجية للتجارة فلا زكاة فيها وان حال الحول عليها ولكن فيها العشر أو الخراج
 لان وجوب العشر أو الخراج باعتبار ثناء الارض وكذلك وجوب الزكاة باعتبار معنى الثناء
 وكل واحد من الحقين يجب لله تعالى فلا يجوز الجمع بينهما بسبب أرض واحدة ولما تكرر
 الجمع بينهما رجحنا ما تقرر فيها وهو العشر أو الخراج فقد صار ذلك وظيفة لازمة لهذه
 الارض فلا يتغير ذلك بنيتها ولان العشر والخراج أسرع وجوباً من الزكاة فانه لا يعتبر فيهما
 كمال النصاب ولا صفة الغنى في المالك وبه فارق ما لو اشترى داراً للتجارة فانه ليس في
 رتبة الدار وظيفة أخرى فتعمل نية التجارة فيها حتى تلزمه الزكاة وروى ابن سماعة عن محمد
 رحمه الله تعالى أن الارض اذا كانت عشرية فاشترها للتجارة فعليه فيها الزكاة لان العشر
 انما يجب في الخارج والزكاة انما يجب باعتبار مالية الارض في ذمة المالك فقد اختلف
 عمل الحقين فيجمع بينهما بخلاف الخراج فانه يجب في ذمة المالك كالزكاة ولكن هذا
 ضعيف وقد صح من أصل علمائنا انه لا يجمع بين العشر والخراج والعشر يجب في الخارج
 والخراج يجب في ذمة المالك ثم لم يجز الجمع بينهما ﴿ قال ﴾ ولو أن كافراً اشترى أرضاً
 عشرية فعليه فيها الخراج في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولكن هذا بعد ما انقطع حق
 المسلم عنها من كل وجه حتى لو استحقها مسلم أو أخذها بالشفعة كانت عشرية على حالها سواء
 وضع عليها الخراج أو لم يوضع لانه لم ينقطع حق المسلم عنها فلو وجد المشتري بها عيباً لم
 يستطع أن يردّه بعد ما وضع عليها الخراج لان الخراج عيب وهذا عيب حدث في ملك
 المشتري فيمنعه من الرد بالعيب ألا ترى أن مسلماً لو اشترى أرضاً خراجية بشرط أن
 يخرجها درهم فوجده درهمين كان له أن يردّها فان كان زيادة الخراج عيباً فكذلك أصل
 الخراج فاذا تعذر ردّها بالعيب رجع بحصة العيب من الثمن فان لم يكن وضع عليها الخراج
 حتى وجد بها عيباً فله أن يرد الارض لانها انما يمت بوضع الخراج عليها وانما ذكر هذا
 التفصيل هنا ومراده من وضع الخراج عليها مطالبة صاحبها بأداء الخراج ﴿ قال ﴾ ولو

ان تمليكاً اشترى ارضاً من ارض العشر فعليه العشر مضاعفا وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف
 رحمهما الله تعالى أما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلا أن الصلح وقع بيننا وبينهم على أن
 يضعف عليهم ما يؤخذ من المسلم والعشر يؤخذ من المسلم فيضعف عليهم وأما عند أبي يوسف
 رحمه الله تعالى فلا أن كافراً آخر لو اشترى أرضاً عشرية كان العشر عليه مضاعفا عنده
 والتعليق أولى وأما عند محمد رحمه الله تعالى عليه عشر واحد لأن تضعيف العشر في الاراضى
 الاصلية لم وهي التي وقع عليها الصلح فأما فيما سوى ذلك من الارضين التعلبية كغيره من
 الكفار وما صار وطيفة في الارض لا يتبدل ببدل المالك عند محمد رحمه الله تعالى قال ألا
 ترى أنه لو اشترى أرضاً خراجية كان عليه الخراج على حاله ولو اشترى أرضاً من أرض
 نجران كان عليه المال على حاله ولكننا نقول انما وقع الصلح بيننا وبينهم على أن يضعف عليهم
 ما يبذله المسلم والخراج مما لا يبذله المسلم فلا يضعف عليهم وأما العشر مما يبذله المسلم فيضعف
 عليهم باعتبار الصلح كما لو اشترى سائمة من مسلم يجب عليه الصدقة فيها مضعفة ولو ان
 رجلاً اشترى أرضاً خراجية فإن كان المقدر في وقت يتمكن فيه من زراعتها قبل مضي السنة
 فالخراج على المشتري لأنه تمكن من الانتفاع بها يمد ما تملكها وان كان لا يقدر على زراعتها
 حتى تمضي السنة فالخراج على البائع لأنه هو المتمكن من الانتفاع بها في السنة قبل ان يبيعها
 وقد بينا ان وجوب الخراج باعتبار التمكن من الانتفاع **قال** وان باع أرضاً عشرية
 بما فيها من الررع فإن كان الزرع قد بلغ فالعشر على البائع لان باءراك الررع وجب عليه
 العشر فيها ثم باخرجاها من ملكه صار مستهلكا محل حق الفقراء فيكون ضامناً للعشر
 وان لم يبلغ الررع فالعشر على المشتري في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفي قول أبي
 يوسف رحمه الله تعالى عشر الزرع على البائع وفضل ما بينهما على المشتري لان من أصل
 أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان العشر يجب في التفصيل اذا فصله صاحبه واذا لم يفصله
 حتى انقصد الحب فانما يجب العشر في الحب دون التفصيل وقد انقصد الحب في ملك المشتري
 فكان العشر عليه وأبو يوسف رحمه الله تعالى يقول هو عند اتحاد المالك كذلك فاما اذا كان
 الزرع في ملك انسان وانقصد الحب في ملك غيره فلا يد من اعتبار الحالى لان وجوب
 العشر في النماء الحاصل وأصل الزرع انما حصل للبائع بغير عوض فاما المشتري انما حصل له
 ذلك بعوض وهو الثمن فلا يمكن ايجاب العشر في ذلك القدر على المشتري فاجبناه على البائع

وما حصل من الفضل بعد الشراء فهو انما يسلم للمشتري بغير عوض فعليه عشر ذلك الفضل فان كان من جملة الخضراوات ولكن ليس له ثمرة باقية يجب فيه العشر عندها هو قال هو ولو ان أرضاً غصبها رجل فزوعها فالزروع له ويتصدق بالفضل على ما اتفق فيها في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولا يتصدق في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى بشئ وقد بينا هذا في كتاب الغصب فيما اذا تصرف الناصب في المنصوب أو تصرف المودع وبيع (قال) فان كان أجرها بمال كثير يجب في مثله الزكاة خال عليها الحول فعليه أن يتصدق بها ولا زكاة عليه لانه قد لزمه التصديق بجميعها قبل حولان الحول فلا يلزمه شئ آخر باعتبار مضي الحول وهذا بخلاف ما تقدم وهو ما اذا نذر أن يتصدق بمائتي درهم عينها خال عليها الحول تجب فيها الزكاة لأن المال هناك كان ملكاً طلياً له وانما ألزم الصدق بها بنذره والالتزام بالنذر يكون في الذمة ولهذا كان له أن يتصدق بغيرها ويمسكها فلذلك لزمته الزكاة فيها وأما هنا انما لزمه التصديق في عين هذا المال حيث تمكن منه حتى لا يكون له أن يتصدق بغيره ويمسكه فلذلك لا يلزمه شئ آخر فان حال عليه الحول رجع أبو يوسف رحمه الله تعالى عن هذا فقال عليه الزكاة فيها والفضل يتصدق به لأن ملكه فيها كامل فلهذا الزكاة باعتبار الحول ولكن هذا ضعیف فان وجوب الزكاة في المال بمعنى التطهير قال الله تعالى تطهروا وتزكوا بهم وهذا لا يحصل بايجاب الزكاة في هذا المال لانه لا يزول الخبث بآداء الزكاة ولكن يلزمه التصديق بالفضل فلا معنى لايجاب الزكاة فيها فقلنا يتصدق بجميعها بعد الحول كما كان يتصدق قبل الحول هو قال هو ولو أن مسلماً باع أرضه المشربة بما فيها من زرع لم يدركه من كافر فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى يوضع فيها الخراج لأن الحب انمقد في ملك المشتري فكأنه هو الذي زرعهما بعد الشراء فعليه الخراج . وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى على البائع عشر الزرع ويوضع الخراج على الكافر أما قوله على البائع عشر الزرع صحيح على قياس مذهبه فيها اذا باعها من مسلم وأما قوله ويوضع الخراج على الكافر فهو غلط لأن من أصل أبي يوسف رحمه الله تعالى ان الكافر اذا اشترى أرضاً عشرية فعليه فيها عشرين ولا يوضع الخراج عليه فهنا أيضاً على قوله يجب في الفضل عشرين على المشتري لان المشتري لو كان مسلماً كان عليه عشر الفضل فاذا كان كافراً كان عليه في الفضل عشرين هو قال هو وان أجرها مسلم من مسلم فلم يزرعهما فلا عشر فيها لان محل العشر الخارج ولم يحصل ولو عطاها

المالك لم يجب عشرها على أحد فكذلك إذا عطلها السأجر ولكن على المستأجر الأجر
 ان كان قد قبضها لانه كان متمكنا من الانتفاع بها في المدة وبالممكن من الانتفاع بقدر
 الاجر عليه **وقال** ولو ان أرضا من أرض الخراج مات ربها قبل ان يؤخذ منه الخراج فلا
 لا يؤخذ من ورثته لان الخراج في معنى الصلة فيسقط بالموت قبل الاستيفاء ولا يتحول الى
 التركة كالزكاة ثم خراج الأرض معتبر بخراج الرأس في كل واحد منهما معنى الصلابة
 ان خراج الرأس يسقط بموت من عليه قبل الاستيفاء فكذلك خراج الأرض ولا يمكن
 استيفاءه من الورثة باعتبار ملكهم لانهم لم يتمكنوا من الانتفاع بها في السنة الماضية **وقال**
 ولو مات رب الأرض العشرية وفيها زرع فانه يؤخذ منه العشر على حاله وفي رواية ابن المبارك
 عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه سوى بين العشر والخراج وقال يسقط بموت رب الأرض
 فاما في ظاهر الرواية الزرع كما حصل صار مشتركا بين الفقراء ورب الأرض عشره حصة
 الفقراء وتسعة اعشاره حق رب الأرض ولهذا لا يثبت في ايجاب العشر المالك حتى يجب في
 أرض المكاتب والعبد والمدين والصبي والمجنون فبموت أحد الشريكين لا يبطل حق الآخر
 ولكن يبقى بقاء عله فاما الخراج عله الدمة وبموته خرجت ذمته من ان تكون صالحة لانها
 الحقوق والمال لا يؤول مقام الدمة فيها طريقه طريق الصلة وقد بينا في كتاب الزكاة وجوب
 الخراج في أرض الصبي والمجنون لانه مؤنة الأرض البالية ومال الصبي محتمل للمؤنة
 بمنزلة النفقات **وقال** ولو ان رجلا عجل خراج أرضه ألف درهم فذلك يجزئه لان
 وجوب الخراج ملك الأرض المنتفع بها وذلك موجود والتعجيل بعد تمام السبب جائز
 ولستين لا ترى انه لو عجل صدقة الفطر لستين كان جائزا فكذلك اذا عجل الزكاة عن
 النصاب لستين كان جائزا فاما اذا عجل عشر أرضه قبل ان يزرعها لم يجزه لان العشر وان
 كان مؤنة الأرض النامية فانه لا يجب الا باعتبار حصول الخراج فلا يتم السبب قبل الزرع
 وقبل تمام السبب لا يجوز التعجيل كما لو عجل الزكاة عن الابل والتم قبل ان يجعلها سائمة
 وبعد ما زرعها جاز تعجيل العشر سواء استحصده أو لم يستحصده لان سبب الوجوب قد
 تم ولم يبق الى وجوب العشر الا مجرد مضي الزمان فهو كتمجيل الزكاة بعد كمال النصاب
 قبل الحول ٥٠ فان عجل عشر تخله قال هنا يجزئه وهو قول أبي يوسف فاما على قول
 أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ان حصل الطلع جاز التعجيل والا لم يجز لان ملك النخلة

تلك الأرض على معنى أن العشر لا يجب فيه وإنما يجب في الخارج منه فكما لا يجوز تمجيل
 مشر باعتبار ملك الأرض قبل الرعاة فكذلك لا يجوز تمجيل عشر النخل قبل أن يخرج
 طلع بخلاف ما إذا عجل عشر الزرع قبل أن ينقذ الحب لأن التفصيل محل وجوب العشر
 به بدليل أنه لو فصله كما هو يلزمه أداء العشر منه فلماذا جاز التعميل باعتباره وأما النخل
 من يحمل للعشر فإنه لو قطعه كان حطباً لا شيء فيه فلا يجوز فيه تمجيل العشر باعتباره وأبو
 يوسف رحمه الله تعالى يقول لم يبق بينه وبين وجوب العشر إلا مجرد مضي الزمان فيجوز
 تمجيل كما يجوز التعميل عن الزرع قبل أن ينقذ الحب وعن النصاب قبل أن يحول الحول
 قال ﴿ ولو كان في الأرض الخراجية أرض نخل أو مشجرة فلاخراج فيها لکن بوضع عليها
 سدر ما يطيق ومعنى هذا أنه ليس فيها خراج الكرم ولا خراج الرطبة ولا خراج الررع
 نها ليست بمنزلة هذه الأراضي في الانتفاع ولكن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه
 ما وظف من الخراج اعتبر الطائفة حيث قال للذين مسحوا الأراضي لعلكم حملتم الأراضي
 لا تطيق فقالوا بل حملناها ما تطيق فمرنا أن المتبر هو الطائفة في المشجرة وأرض النخل
 تبر الطائفة أيضاً وذلك أن ينظر إلى غلته فإن كانت مثل غلة الرطبة فخراجها مثل خراج
 الرطبة وإن كانت مثل غلة الكرم فخراجها كذلك قال ﴿ فإن عجل خراج أرضه
 غرقت تلك السنة كلها فإنه يرد عليه ما أدى من خراجها لأنه لم يكن متمكناً من الانتفاع
 فلا يلزمه خراجها ويد الإمام في الخراج المعجل نأية عن يد صاحب الأرض وقد بينا
 في هذا في زكاة السائمة إذا عجلها فدفعها إلى الساعي ثم هلكت السائمة والمعجل قائم في
 الساعي فإنه يرد عليه فكذلك في الخراج قال ﴿ فإن زرعها في السنة الثانية فإنه يحسب
 ما أدى من خراجها في هذه السنة إن لم يرد عليه لأن يده نأية في ذلك المال كبده ولا
 رد في الرد عليه ثم الاستيفاء منه . فإن قيل أليس أنكم قلتم في الزكاة إذا عجلها ولم تجب
 به الزكاة في ذلك الحول فإن للمعجل لا يجزئ عما يلزمه في حوله آخر . قلنا ذلك فيما إذا
 بها إلى الفقير فتم الصدقة تطوعاً عند مضي الحول وهنا لا يتم المؤدى خراجاً في الحول
 ولولكن له حق الاسترداد فيحسب ذلك له من خراجها في الحول الثاني قال ﴿
 أجر أرضه سنين ففرقت سنة فلم يفسخ القاضي الإجارة فلا أجر عليه حتى ينضب
 عنها ولا خراج على ربها في السنة التي غرقت فيها لأن وجوب كل واحد منهما باعتبار

التمكن من الانتفاع وقد اقدم الآن فرق ما بينهما ان الأجر يجب للمدة التي مضت قبل
 ان تصرف والخراج لا يجب لان الأجر عوض يجب شيئاً فشيئاً بحسب ما يستوفي من
 المنفعة فاما الخراج فاما يجب جملة واحدة باعتبار التمكن من الانتفاع ولم يوجد ذلك
 حين غرقت الارض وتكون الاجارة على حالها لان تمدد الانتفاع بالارض مع بقاء
 بمارض على شرف الزوال فتبقى الاجارة مالم يفسخ القاضي العقد فان فسخ القاضي العقد
 في تلك الحالة فانها لا تعود الاجارة مستقبلية لانه قضى بفسخ العقد والسبب الموجب
 له قائم وهو بمنزلة العبد المستأجر اذا ابقى فان لم يفسخ القاضي العقد حتى عاد كانت الاجارة
 باقية وان فسخ القاضي العقد بينهما لم تعد الاجارة بعد ذلك وان عاد من إياه **قال** **في**
 ولو أن صبيّاً أدى أبوه عشر أرضه أو خراجها أو أدى ذلك وصيه فهما ضامنان وانما أراد
 ما اذا أديا العشر الى الفقراء أو الخراج الى المقابلة لان حق الاخذ فيهما للسلطان فلا
 يسقط عن الصبي بادائها الى الفقراء أو المقابلة فاما اذا أديا الى السلطان فلا ضمان عليهما وكيف
 يضمنان والسلطان يطالبهما بذلك ويجبرهما على الأداء ثم بين مصارف الصدقات والشرب
 والخراج والحس والجزية وما يؤخذ من أهل نجران ومن بني تغلب وقد بينا جميع
 في كتاب الزكاة **قال** **في** فان اشترى بمال الخراج غنماً سائمة للتجارة وحال عليها الحوا
 فليه فيها الزكاة وهذا بخلاف ما اذا اجتمعت النعم المأخوذة في الزكاة في بدالها وهي
 خال عليها الحول لان هناك لا فائدة في ايجاب الزكاة فان مصرف الواجب والموجب فيه واحد
 وهما في ايجاب الزكاة فائدة فان مصرف الموجب فيه المقابلة ومصرف الواجب الفقراء فكان
 الايجاب مفيداً فلماذا تجب الزكاة **قال** **في** الشيخ الامام الاجل رحمه الله تعالى وفي هذا الفصل
 نظر فان الزكاة لا تجب الا باعتبار الملك للملك ولهذا لا تجب في سوائم الوقت ولا في سوائم
 المساكين ويعتبر في ايجابها صفة الغنى للمالك وذلك لا يوجد هنا اذا اشتراها الامام بمال الخراج
 للمقابلة فلا تجب فيها الزكاة الا أن يكون مراده أنه اشتراها لنفسه فيجوز ان تجب عليه الزكاة
 باعتبار وجود المالك وصفة الغنى له **قال** **في** وان كان للرجل خمسة وعشرون بديرآل عليها الحوا
 ثم استفاد عشرة أبرة فضمها معها ثم ضاع منها عشر من الابل لا يعلم من أيها هي فليد
 ثلاث من النعم فيها والقياس في ذلك أن يكون عليه خمسة أسباع بنت مخاض وجه الفباء
 أن الجملة كانت خمسة وثلاثين فخين ضاع منها عشرة يجعل ما ضاع مما فيه الزكاة وما

لا زكاة فيه بالحصة فيكون خمسة أسباع ما ضاع من مال الزكاة وسبعمائة مما لا زكاة فيه وخمسة أسباع العشرة سبعة وسبع وقد كان وجب عليه بنت مخاض في خمسة وعشرين ضاع منها سبعة وسبع وبقي منها سبعة عشر وستة أسباع خمسة وعشرين فإن كل سبع من خمسة وعشرين ثلاثة وأربعة أسباع فإذا اجتمعت خمس صرأت ثلاثة وأربعة أسباع يكون سبعة عشر وستة أسباع فلهذا كان الواجب فيه خمسة أسباع بنت مخاض ولكنه استحسن فقال الشرع أوجب النعم عند قلة الأبل وإن لم يكن بينهما بجائسة لدفع الضرر عن صاحب المال بإيجاب الشقةص عليه كما يدفع الضرر عنه في الابتداء فيجعل الهالك من مال الزكاة كان لم يكن فكان في ملكه سبعة عشر بغيراً وستة أسباع فعليه فيها ثلاثة من النعم ولكن وجه القياس أقوى لأن معنى دفع الضرر معتبر في الابتداء فأما في حالة البقاء لا يعتبر ولكن بقي من الواجب بقدر ما بقي من المال ألا ترى أنه لا يعتبر النصاب في البقاء بخلاف الابتداء وقد كان الواجب عند تمام الحول بنت مخاض فلا معنى للتحويل إلى النعم عند هلاك بعض المال فعرفنا أن وجه القياس أقوى فلهذا فرع على وجه القياس فقال إن صرف خمسة من الأبل فعليه فيها خمس بنت مخاض وفي الباقية أربعة أخماس ثلثي بنت مخاض أما وجوب خمس بنت مخاض في الخمسة ظاهر لأنه قد وجب بنت المخاض في خمسة وعشرين فيكون في خمسة خمسها ثم بقي من مال الزكاة عشرون وما لازكاة فيه عشرة والهالك عشرة فثلث الهالك مما لازكاة فيه وثلاثمائة مما فيه الزكاة وهو ستة وثلثان فإذا نقصنا ذلك من العشرين بقي ثلاثة عشر وثلث وقد كان عليه ثلثا بنت مخاض في ستة عشر وثلثان لأنها ثلثي خمسة وعشرين وثلاثة عشر وثلث يكون أربعة أخماسه فإن كل خمس يكون ثلاثة وثلث فلهذا قال في الباقية أربعة أخماس ثلثي بنت مخاض ولو كان له خمسة وعشرون بغيراً غلظها بمنزلها بعد الحول بيوم ثم ضاع نصفها فعليه في الباقي نصف بنت مخاض لأن نصف الهالك من مال الزكاة ونصفه مما لازكاة فيه وإن ما بقي نصف مال الزكاة فلهذا قال عليه نصف بنت مخاض في القياس ويبنى على طريقة الاستحسان أن يكون عليه في الباقي شتان لأن الهالك يجعل كأن لم يكن والباقي من مال الزكاة اثني عشر ونصف ولكن وجه القياس أقوى كما بينا وما ذكر بعد هذا إلى آخر الكتاب من مسائل المعدن وصدة الفطر فقد بينا جميع ذلك في كتاب الزكاة والصوم فلا معنى لاعادة ذلك هنا والله سبحانه وتعالى

أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الصوم

قال الشيخ الامام الاجل الزاهد شمس الائمة أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي رحمه الله تعالى الصوم في اللغة هو الامساك ومنه قول النابغة
 خيل صيام وخيل غير صائمة • تحت المجاز وأخرى تملك المجاز
 أي واقفة ومنه صام النهار اذا وقتت الشمس ساعة الزوال وفي الشريعة عبارة عن امساك
 مخصوص وهو الكف عن قضاء الشهوتين شهوة البطن وشهوة الفرج من شخص مخصوص
 وهو ان يكون مسلماً طاهراً من الحيض والنفاس في وقت مخصوص وهو ما بعد طلوع
 الفجر الى وقت غروب الشمس بصفة مخصوصة وهو ان يكون على قصد التقرب فالامم
 شرعي فيه معنى اللغة وأصل فرضية الصوم ثبت بقوله تعالى كتب عليكم الصيام الى قوله فمن
 شهد منكم الشهر فليصمه فيه بيان السبب الذي جعله الشرع موجباً وهو شهود الشهر
 وأمر بالأداء نصاً بقوله فليصمه وقال صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس وذكر من
 جعلها الصوم وقد كان وقت الصوم في الابتداء من حين يصلي المشاء أو ينام وهكذا كان في
 شريعة من قبلنا ثم خفف الله تعالى الأمر على هذه الأمة وجعل أول الوقت من حين يطلع
 الفجر بقوله تعالى وكلاوا واشربوا حتى يتبين لكم الآيات قال أبو عبيد الخيط الابيض الصبح
 الصادق واخيط اللون وفي حديث عدي بن حاتم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اخيط
 الأبيض والأسود بياض النهار وسواد الليل وسبب هذا التخفيف ما ابتلى به عمر بن الخطاب
 رضي الله عنه وما ابتلى صرمة بن أنس حين رآه النبي صلى الله عليه وسلم مجوفاً فقال مالك
 أصبحت طليحاً أو قال طليحاً الحديث ومعنى التخفيف ان المعتاد في الناس أكلتان الغذاء
 والمشاء فكان التقرب بالصوم في الابتداء بترك الغذاء والاكتفاء بأكلة واحدة وهي المشاء
 ثم ان الله تعالى أبقي لهذه الأمة الأكلتين جميعاً وجعل معنى التقرب في تقديم الغذاء عن
 وقت كما أشار اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في السجود انه الغذاء المبارك والتقرب
 بالصوم من حيث مجاهدة النفس والمجاهدة في هذا من وجوب أحدهما بمنع النفس من

الطعام وقت الاشتهاء والثاني بالقيام وقت حبها المنام ومن المجاهدة حفظ اللسان وتنظيم
 ما عظم الله تعالى كما بدأ به الكتاب وذكر عن مجاهد رحمه الله تعالى انه كان يكره ان يقول
 الرجل جاء رمضان وذهب رمضان ولكن ليقل جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان
 قال لا أدري لعل رمضان اسم من أسماء الله تعالى فكأنه ذهب في هذا الى ما رواه أبو هريرة
 رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان فان
 رمضان اسم من أسماء الله تعالى وفي رواية ولكن عطوه كما عظمه الله تعالى واختار بعض
 مشايخنا قول مجاهد في هذا فقال والصحيح من المذهب انه يكره ذلك لان محمداً رحمه الله
 تعالى لم يبين مذهب نفسه ولا روى خبراً بخلاف قول مجاهد وقالوا في بيان المعنى انه مشتق
 من الارماض وهو الاحراق والمحرق للذنوب المذهب لها هو الله تعالى والذي عليه عامة
 مشايخنا انه لا بأس بذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرة في رمضان تعدل حجة وقال
 من صام رمضان وقامه إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وقال ان لله تعالى
 تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة وليس فيها ذكر رمضان وثابت الاسم لا يكون
 بالاحاد وإنما يكون بالتواتر والمشاهير ولو كان من أسماء الله تعالى فهو اسم مشترك كالحكيم
 والعالم ولا بأس بأن يقال جاء الحكيم والعالم والمراد به غير الله تعالى قال في رجل تسحر
 وقد طلع الفجر وهو لا يعلم به في شهر رمضان ومراده الفجر الثاني فبطولوع الفجر الأول
 الذي تسميه العرب ذنب السرحان لا يدخل وقت الصوم قال صلى الله عليه وسلم
 لا يفركم أذان بلال ولا الفجر المستطيل وكلوا واشربوا حتى يطلع الفجر المستطير
 المنشر واذا تبين أن تسحره كان بعد طلوع الفجر الثاني فساد صومه الاعلى قول ابن
 أبي ليلى فانه يقيسه على الناس بناء على أصله أن الخصوص من القياس بالنص يقاس عليه
 غيره وعندنا الخصوص من القياس بالنص لا يقاس عليه فان قياس الأصل بعارضه ولا يلحق
 به الا ما كان في معناه من كل وجه وهذا ليس في معنى الناسي لان الاحتراز عن هذا اللفظ
 ممكن في الجملة بخلاف النسيان ثم فساد صومه لفوات ركن الصوم وهو الامساك وعليه
 الامساك في بقية يومه قضاء لحق الوقت فان الامساك في نهار رمضان عند فوات الصوم
 مشروع قال صلى الله عليه وسلم الامن أكل فلا يأكل بقية يومه وعليه قضاء هذا اليوم لان
 فوات الاداء بعد تقرر السبب الموجب له فيضمنه بالمثل بما هو مشروع له ولا كفارة عليه

لأنه معذور وكفارة الفطر عقوبة لا تجب الا على الجاني قال صلى الله عليه وسلم من أفطر
 في نهار رمضان متمداً فعليه ما على المظاهر والذي أفطر وهو يرى أن الشمس قد غابت
 ثم تبين أنها لم تنب فعليه مثل هذا وفيه حديث عمر رضي الله عنه حين أفطر مع الصحابة
 يوماً فلما صعد المؤذن المأذنة قال الشمس يا أمير المؤمنين قال بشاك داعياً ولم ينشك راعياً
 ما نجاننا لائم وقضاء يوم علينا يسير **قال** رجل أصبح في شهر رمضان جنباً فصومه تام الا على
 قول بعض أصحاب الحديث يتمدون فيه حديث أبي هريرة رضي الله عنه من أصبح جنباً
 فلا صوم له محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ورب السكبة قاله **ولنا** قوله تعالى فلا تأكلوا
 بأسروهم الى قوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض واذا كانت المباشرة في آخر جزء من أجزاء
 الليل مباحة فلاغتسال يكون بعد طلوع الفجر ضرورة وقد أمر الله تعالى بإتمام الصوم
 وفي حديث عائشة رضي الله تعالى عنها أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
 اني أصبحت جنباً وأنا أريد الصوم فقال صلى الله عليه وسلم وأنا ربما أصبح جنباً وأنا أريد
 الصوم فقال لست كأحدنا فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال اني لارجو أن
 أكون أعلمكم بما بقي . ولما بلغ عائشة حديث أبي هريرة قالت رحم الله أبا هريرة كان
 رسول الله صلى الله عليه وسلم يصبح جنباً من غير احتلام ثم يتم صومه وذلك في رمضان
 مذكر قولها لأبي هريرة رضي الله تعالى عنه فقال هي أعلم حدثني به الفضل بن عباس
 رضي الله تعالى عنه وكان يومئذ ميتاً ثم تأويل الحديث من أصبح بصفة توجب الجباة
 وهو أن يكون غلطاً أهله وان احتلم نهاراً لم يفطر لقوله صلى الله عليه وسلم ثلاث
 لا يفطرن الصائم التي والحجامة والاحتلام **قال** وان ذرعه التي لم يفطر لها رونا
 ولقول ابن عباس رضي الله تعالى عنه الصوم مما دخل وان تقياً متمداً فعليه القضاء لحديث
 علي رضي الله تعالى عنه موقوماً عليه ومرفوعاً الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
 من قام فلا قضاء عليه ومن استقاء فعليه القضاء ولأن فعله يفوت ركن الصوم وهو الامساك
 فني تكلفه لا بد أن يعود شيء الى جوفه ولا كفارة عليه الا على قول مالك رحمه الله تعالى
 فانه يقول كل مفطر غير معذور فعليه الكفارة ولم يقصص في ظاهر الرواية بين مليء النعم
 وما دونه وفي رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فرق بينهما وهو الصحيح فان ما دون
 مليء النعم تبع لريقه فكان قياس ما لو تيجشا ومليء النعم لا يكون تبعاً لريقه ألا ترى أنه نافع

لطهارته فان عاد الى جوفه أو أعاده فقد روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى اذا ذرعه القيء فردّه وهو يستطيع أن يرمى به فعليه القضاء وروى ابن مالك عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه اذا ذرعه القيء فكان ملي فيه أو أكثر فعاد الى جوفه فسد صومه أتمد ذلك أو لم يتمد والمشهور ان فيه خلافا بين أبي يوسف ومحمد رحمه الله فمحمد اعتبر الصنع في طرف الاخراج أو الادخال لانه يفوت به الامساك وأبو يوسف يعتبر استقاض الطهارة ليستدل به على انه ليس ببيع لريقه حتى اذا ذرعه القيء دون ملي ثم وعاد بنفسه لم يفسد صومه بالاتفاق وان أعاده فسد صومه عند محمد ولم يفسد عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وان كان ملي ثم فاد بنفسه فسد صومه عند أبي يوسف ولم يفسد عند محمد وان أعاده فسد صومه بالاتفاق وان تقياً أقل من ملي فله فان عاد بنفسه يفسد صومه عند محمد ولم يفسد صومه عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وان أعاده ففيه روايتان عن أبي يوسف في احدهما لا يفسد صومه لانه ليس بناقض لطهارته وفي الاخرى يفسد صومه لكثرة صناعته في الإدخال والاخراج جميعاً فكان قياس ملي ثم هو قال في وان احتجم القضاء لم يضره الا على قول أصحاب الحديث يستدلون فيه بما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مر بمقل بن يسار وهو يحتجم في رمضان فقال أفطر الحاجم والمحجوم **وقال** حديث أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال مر بنا أبو طيبة في بعض أيام رمضان فقلنا من أين جئت فقال حجبت رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قال أفطر الحاجم والمحجوم شكى الناس اليه الدم فرخص للصائم أن يحتجم وفي حديث بن عباس رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو صائم محرم بالقاحاة وتأويل الحديث الذي روى أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بها وهما يفتابان آخر فقال صلى الله عليه وسلم أفطر الحاجم والمحجوم أي أذهب ثواب صومهما النية وقبل الصحيح أنه غشى على المحجوم فصب الحاجم الماء في حلقه فقال صلى الله عليه وسلم أفطر الحاجم والمحجوم أي فطره بما صنع به فوقع عند الراوي أنه قال أفطر الحاجم والمحجوم ثم خروج الدم من البدن لا يفوت ركن الصوم ولا يحصل به انتضاء الشهوة وبقاء العبادة بقاء ركنها **وقال** في واذا ظهرت الخائض في بعض نهار رمضان لم يجزها صومها في ذلك اليوم لانعدام الأهلية للاداء في أوله وعليها الامساك عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى عنه فالاصل عنده ان

من كان مباحاً له الاقطار في أول اليوم ظاهراً وباطناً لا يلزمه الامساك فيه في بقية اليوم لأن
 وجوب الامساك في يوم واحد لا يجزى كوجوب الصوم وعلى هذا الصبي اذا بلغ والكافر اذا
 أسلم والمرضى اذا برئ والمسافر اذا قدم مصره والمجنون اذا أفاق في بعض النهار لا يلزمهم
 الامساك عنده بخلاف يوم الشك اذا تبين أنه من رمضان والتسحر بعد طلوع الفجر وهو
 لا يعلم به لأن الاكل كان مباحاً له باطناً والاصل عندنا أن من صار في بعض النهار على صفة
 لو كان عليها في أول النهار يلزمه الصوم فعليه الامساك في بقية النهار لأن الامساك مشروع
 خلفاً عن الصوم عند فواته لقضاء حق الوقت ولأنه لو أكل ولا عذر به أتهمه الناس والتحرز
 عن مواضع التهمة واجب قال صلى الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقفن
 مواقف التهم . وقال علي رضي الله تعالى عنه إياك وما يقع عند الناس انكاره وفي رواية ما
 يسبق الى القلوب انكاره وان كان عندك اعتذاره فليس كل سامع نكراً يطبق أن يوسعه
 عذراً وان أكلت لم يلزمها شيء لأن الامساك لحق الوقت وقد فات على وجهه لا يمكن
 تداركه وعليها قضاء هذا اليوم مع سائر أيام الحيض لما روى أن امرأة قالت لعائشة رضي
 الله عنها ما بال احدانا تقضي صيام أيام الحيض ولا تقضي الصلاة فقالت احرورية أنت كنا
 على عهد رسول صلى الله عليه وسلم نقضي صيام أيام الحيض ولا نقضي الصلاة ولأن
 الحرج عذر مسقط للقضاء كما أنه مسقط للأداء وفي قضاء خمسين صلاة في كل عشرين
 يوماً حرج بين وليس في قضاء صوم عشرة أيام في احدى عشر شهراً كبير حرج
 هو قال ويقبل الصائم ويباشر اذا كان يأمن على نفسه ما سوى ذلك لحديث عائشة رضي
 الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل وهو صائم وفي رواية كان يصيب من
 وجهها وهو صائم قالت وكان أمكم لأدبه أو لاربه فلا دب المضو والارب الحاجة
 وجاء عمر رضي الله عنه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أذنبت ذنباً فاستغفرت لي قال
 وما ذنبك قال هشتت الى امرأتى وأنا صائم قبلتها فقال رأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته
 أ كان يضرك فقال لا قال فقم أذن وفيه اشارة الى معنى بقاء ركن الصوم وانعدام اقتضاء
 الشهوة بنفس التقييل فان كان لا يأمن على نفسه فالتحرز أولى لما روى أن شاباً سأل
 رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القبلة للصائم فنهى وسأل شيخ عن ذلك فأذن له فيه
 فنظر القوم بعضهم الى بعض فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد علمت لم ينظر بعضهم

الى بعض ان الشيخ يملك نفسه وهكذا روى عن ابن عباس رضى الله عنه وفي حديثه أن الشاب قال له ان ديني ودينه واحد قال نعم ولكن الشيخ يملك نفسه وهو اشارة الى معنى تعريض الصوم للفساد والتجاوز عن القبلة الى غيرها . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لكل ملك حي وان حيي الله محارمه فمن رتع حول الحي يوشك أن يقع فيه وعلى هذا روى الحسن عن أبي خنيفة رحمه الله تعالى أنه كره المباشرة الفاحشة للصائم وكذا لك بأن يعاقبها وهما متجردان ويمس ظاهر فرجه ظاهر فرجها **وقال** وان اشتبه شهر رمضان على الاسير نحري وصام شهراً بالنحري لانه مأمور بصوم رمضان وطريق الوصول اليه التحري عند انقطاع سائر الادلة كأمر القبلة فان تبين أنه أصاب شهر رمضان أجزاء لانه أدرك ما هو المقصود بالنحري وان تبين أنه صام شهراً قبله لم يجزه لانه أدى العبادة قبل وجود سبب وجوبها فلم يجزه كمن صلى قبل الوقت وذكر الشافعي رحمه الله تعالى في كتاب الأم أنه ان علم به قبل مضي شهر رمضان فعليه أن يصوم وان علم به بعد مضي شهر رمضان جاز صومه وان تبين أنه صام شهراً بعده جاز بشرطين اكمال المدة ونيت النية لشهر رمضان لانه قاض لما وجب عليه بشهود الشهر وفي القضاء يعتبر هذان الشرطان . فان قيل كيف يجوز ولم ينو القضاء . قلنا لانه نوى ما هو واجب عليه من الصوم في هذه السنة وهذا رنية القضاء سواء فان تبين أنه صام شوال فعليه قضاء يوم الفطر لان الصوم فيه لا يجوز عن القضاء وان تبين أنه صام ذي الحجة فعليه قضاء يوم النحر وأيام التشريق وان تبين أنه صام شهراً آخر فليس عليه قضاء شيء الا أن يكون رمضان كاملاً وذلك الشهر ناقصاً فينشد بقضي يوماً لا كمال المدة **وقال** وان صام شهر رمضان تلوها وهو يعلم به أو لا يعلم فصومه عن شهر رمضان والكلام في هذه المسئلة على فصول أحدها ان أصل النية شرط لأداء صوم رمضان الا على قول زفر رحمه الله تعالى وحجته ان الم شروع في زمان رمضان صوم واحد لان الزمان ميار للصوم ولا يتصور في يوم واحد الا صوم واحد ومن ضرورة استحقاق الفرض فيه انتفاء غيره فإي تصور منه من الامساك في هذا اليوم مستحق عليه بصوم الفرض فلي أي وجه أتى به يقع من الوجه المستحق وهو نظير من وهب النصاب الذي وجبت فيه الزكاة من فقير جاز عن الزكاة وان لم ينو (ولما) حرفان أحدهما ان المستحق عليه فدل هو عبادة والعبادة لا تكون الا بالأخلاص والعزيمة قال صلى الله عليه وسلم الاعمال

بالنيات ولكل امرئ ما نوى والثاني ان مع استحقاق الصوم عليه في هذا اليوم بقيت
 منافعه مملوكة له فان معنى العبادة لا يحصل الا بفعل مباشره عن اختيار ويصرف اليه ما هو
 مملوك له وحرف منافعه المملوكة الى ما هو مستحق عليه على وجه يكون مختاراً فيه لا يكون
 الا عن قصد وعزيمة وفي مسئلة هبة النصاب معنى التقصد والعزيمة حصل باختيار المحل ومعنى
 العزيمة حصل لحاجة المحل الا ترى ان من وهب لفقير شيئاً لا يملك الرجوع فيه لحصول
 المقصود وهو الثواب وكان أبو الحسن السرخي رحمه الله يشكر هذا المذهب لوفر رحمه
 الله تعالى ويقول المذهب عنده ان صوم جميع الشهر يتأدى بنية واحدة كما هو قول مالك
 رحمه الله تعالى وحجتهما ان صوم الشهر في معنى عبادة واحدة فان سببها واحد وهو شهود
 جزء من الشهر والشروع فيها في وقت واحد والخروج منها كذلك فكان بمنزلة ركعات
 صلاة واحدة (ولنا) ان صوم كل يوم عبادة على حدة الا ترى ان فساد البهض لا يمنع صحة
 ما بقي وانه يتخلل بين الايام زمان لا يقبل الصوم وهو الليل وان اقدمت الأهلية في بعض
 الايام لا يمنع نقر الأهلية فيما بقي فكانت بمنزلة صلوات مختلفة فيستدعي كل واحد منهما
 نية على حدة ثم ان أطلق نية الصوم أو نوى النفل فهو صائم عن الفرض عندنا . وقال
 الشافعي رحمه الله تعالى ان كان يعلم ان اليوم من رمضان فنوى النفل لم يكن صائماً وان كان
 لا يعلم جاز صومه عن النفل لان الخطاب بأداء الفرض لا يتوجه عليه الا بعد العلم به . وقال
 ابن أبي ليلى ان كان يعلم ان اليوم من رمضان جاز صومه عن الفرض وان كان لا يعلم لم يكن
 صائماً لأن قصده عند عدم العلم كان الى أداء النفل غير مشروع في هذا اليوم فهو كنية أداء
 الصوم في الليل وانه لو لكونه غير مشروع فيه . والشافعي رحمه الله تعالى يقول ان صفة
 الفريضة قرينة كأصل الصوم فكما لا يتأدى أصل الصوم الا بالنية فكذلك الصفة وبالعند
 الصفة بنعدم الصوم ضرورة وعلى هذا اذا أطلق النية لا يجوز والوجه الآخر ان بنية النفل
 صار معرضاً عن الفرض لما بينهما من المغايرة فصار كاعراضه بترك النية ولا يجوز أن يصير
 ناوياً للصوم المشروع في هذا الوقت بنية النفل لانه لو اعتقد في المشروع في هذا الوقت
 انه نفل يكفر وعلى هذا لو أطلق النية يجوز لانه ما صار معرضاً بهذه النية (ولنا) حديث
 على وعائشة رضي الله تعالى عنهما أنهما كان يصومان يوم الشك وكانا يقولان لأن نصوم
 يوماً من شعبان أحب إلينا من أن نفطر يوماً من رمضان وإنما كانا يصومان بنية النفل

لا جاعنا على أنه لا يباح صوم يوم الشك بنية الفرض فلو أن عند اثنين يجوز قصوم
 الفرض لم يكن لهذا التحرز منهما حتى ثم هذا صوم عين فيتأدى بطلاق النية كما قلنا ومستم
 أنه هو للمشروع فيه وغيره ليس بمشروع أصلا ولما عني في زمان كالمدين في مكان فية اولة
 اسم المجلس كما يتأوله اسم النوع ومعنى القرية في أصل الصوم يتحقق لبقاء الاستمرار للمبدئية
 ولا يتحقق في الصفة اذ لا اختيار له فيها فلا يتصور منه ابدال هذا الوصف بوصف آخر
 في هذا الزمان فيسقط اعتبار نية الصفة ونية النفل لنو بالاتفاق لان النفل غير مشروع
 في هذا الوقت والاعراض عن الفرض يكون بنية النفل فاذا لنت نية النفل لم يتحقق
 الاعراض وهو نظير الحج على قوله وبه يبطل قوله أنه لو اعتقد أنه نفل يكفر وعلى هذا
 قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى في المسافر اذا نوى واجبا آخر في رمضان وقع عن
 فرض رمضان لان وجوب الاداء ثابت في حق المسافر حتى لو أدى جاز وانما يفارق المقيم
 في الترخص بالفطر فاذا لم يترخص كان هو والمقيم سواء وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول
 يقع صومه عما نوى لانه مترك الترخص حين قصد صرف منافعه الى ما هو الاهم وهو
 ما نقرر دينا في ذمته وهذه الرخصة لدفع الحرج والمشقة عنه فكان من مصالح بدنه وفي
 هذه النية اعتبار المصلحة ان يصوم أو يفطر فصح منه ولان رمضان في حق المسافر كسببان
 في حق المقيم على معنى أنه غير بين ان يصوم أو يفطر فان نوى المسافر النفل ففيه روايتان
 عن أبي حنيفة في رواية ابن سماعة عنه يقع عن فرض رمضان لانه ترك الترخص وفي رواية
 الحسن يقع عن النفل لان رمضان في حقه كسببان في حق غيره فاما المريض اذا نوى
 واجبا آخر فالصحيح ان صومه يقع عن رمضان لان اباحة الفطر له عند العجز عن اداء
 الصوم فاما عند القدرة هو والصحيح سواء بخلاف المسافر وذكر أبو الحسن السكرخي
 ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول أبي حنيفة وهو سهو أو مؤول ومراهه
 مريض يطبق الصوم ويخاف منه زيادة للمرض واما الكلام في وقت النية فلا خلاف
 في ان أوله من وقت غروب الشمس لان الاصل في العبادات اقتران النية بحال الشروع
 في الصوم الا أن وقت الشروع في الصوم وقت مشتبه لا يعرفه الا من يعرف النجوم وساعات
 الليل وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة والمتجهد بالليل يستحب له أن ينام سحرا فلدفع
 الحرج جوزه بنية متقدمة على حالة الشروع وان كان غافلا عنه عند الشروع بأن يجعل

تلك النية كأنها حكمها بما الية بعد طلوع الفجر لصوم رمضان تجوز في قول علماء
 رحمهم الله تعالى وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا تجوز وفي الكتاب لفظان أحدهما
 إذا نوى قبل الزوال والثاني إذا نوى قبل انقضاء النهار وهو الأصح فالشرط عندنا وجود
 النية في أكثر وقت الأداء ليقام مقام الكل وإذا نوى قبل الزوال لم يوجد هذا المعنى
 لأن ساعة الزوال نصف النهار من طلوع الشمس ووقت أداء الصوم من طلوع الفجر
 فالشافعي رحمه الله تعالى استدلل بتولده صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يزم الصيام من
 الليل والزم عقد القلب على الشيء فإذا لم يعتقد قلبه على الصوم من الليل لا يجزئه
 والمعنى فيه أن الفصد والزيتة عند أول جزء من البداة شرط ليكون قرينة كالصلاة وسائر
 العبادات فإذا انعدم ذلك لم يكن ذلك الجزء قرينة وما بقي لا يكفي لفريضة لأن المستحق
 عليه صوم يوم كامل بخلاف الفل فإنه غير مقدر شرعا فيمكن أن يجعل مسائل من حين
 نوى مع أن مبنى الفل على المساحة والفرص على الضيق ألا ترى أن صلاة النفل تجوز
 قاعدة مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة على النزول بخلاف الفرض فلو لم يكن حديث
 عكرمة عن ابن عباس رضي عنهما أن الناس أصبحوا يوم الشك على عهد رسول الله صلى
 الله عليه وسلم يقدم إعرابي وشهد برؤية الهلال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنشهد
 أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم الله أكبر يكفي المسلمين
 أحدهم فصام وأمر الناس بالصيام وأمر متاديا فنادى ألا نحن كان أكل فلا يأكلن بقية
 يومه ومن لم يأكل فليصم وتأويل حديثه أن المراد هو الذي عن تقديم الية على الليل ثم
 هو عام دخله الخصوص بالانفاق وهو صوم الفل فنحمله على سائر الصيامات بالقياس وهو
 أن هذا يوم صوم فالامساك في أول النهار يتوقف على أن يصير صوما بالية قبل الزوال
 كالفل وهذا لأن الصوم ركن واحد وهو الامساك من أول النهار إلى آخره فإذا ائترت
 الية بأكثره ترجح جانب الوجود على جانب العدم فيجعل كافتراق النية بجمعيه ثم
 افتراق الية بحالة الشروع ليس بشرط في باب الصوم بدليل جواز التقديم فصارت حالة
 الشروع هنا كحالة البقاء في سائر العبادات وإذا جاز نيته متقدمة دفعا للحرج جاز نيته متأخرة
 عن حالة الشروع بطريق الأولى لأنه ان لم تتقترن بالشروع هنا فقد اقترنت بالأداء ومعنى
 الحرج في جنس الصائتين لا يتدفع بمجاوز التقديم في الصائتين صبي يبلغ نصف الليل وسائض

تظهر في آخر الليل فلا ينتبه إلا بعد طلوع الفجر وفي أيامه يوم الشك فلا يمكنه أن ينوي
 الفرض ليلاً إذ لم يتبين أنه من رمضان وإن نوى الصوم بعد الزوال لم يجزه لأنه دام الشرط
 في أكثر وقت الأداء فيترجح به جانب المدم ثم التمر ببدء الصوم وقع في ترك الأداء
 كما بينا وقت الأداء قبل الزوال لا يمهده فإذا نوى قبل الزوال كان تاركاً للأداء على قصد
 القرب وإذا نوى بعد الزوال لم يكن تركه الأداء على قصد التقرب فلا يكون صوماً وكذلك
 المسافر إذا نوى قبل الزوال وقد قدم مصره أو لم يقدم ولم يكرأ كل شيئاً جاز صومه عن
 الفرض عندما خلا ما لفر رحمه الله تعالى هو يقول امسك المسافر في أول النهار لم يكن
 مستحقاً لصوم الفرض فلم يتوقف على وجود الية ولم يستند إليه في حقه إلى أول النهار بخلاف
 المقيم ولما كان المعنى الذي لأجله جواز في حق المقيم إقامة النية في أكثر وقت الأداء
 مقامها في جميع الوقت وجد في حق المسافر والمسافر في هذا الوقت أسوة المقيم إنما يفارقه في
 الترخيص بالفطر ولم ترخص به ولأن العبادة في وقتها مع ضرب نقصان أولى من تفويتها عن
 وقتها والمسافر والمقيم في هذا سواء وبهذا فارق صوم القضاء فإنه دين في ذمته والأيام في
 حقه سواء فلا يشقوته شيء إذا لم تجوزه مع النقصان فلماذا اعتبرنا صفة الكمال منه ثم قال
 رجل أصبح صائماً في رمضان قبل أن يتبين أنه من رمضان ثم تبين أنه منه فصومه جائز وقد
 أساء حين تقدم الناس ومراده في هذا يوم الشك ومعنى الشك أن يستوى طرف العلم
 وطرف الجمل بالشيء وإنما يقع الشك من وجهين إما أن غم هلال شعبان فوقع الشك أنه اليوم
 الثلاثون منه أو الحادي والثلاثون أو غم هلال رمضان فوقع الشك في اليوم الثلاثين أنه من
 شعبان أو من رمضان ولا خلاف أنه يكره الصوم فيه بنية الفرض لقوله صلى الله عليه وسلم
 لا تقدموا رمضان بصوم يوم ولا يومين ولأنه حين نوى الفرض فقد اعتقد الفريضة
 فيما ليس بفرض وذلك كاعتقاد النفلية فيما هو فرض ولكن مع هذا إذا تبين أن اليوم من
 رمضان فصومه تام لأن المعنى ليس لعين الصوم فلا يؤثر فيه فاما إذا صام فيه بنية النفل فلا
 بأس به عندما وهو الأفضل وقال الشافعي رحمه الله تعالى إن وافق ذلك يوماً كان بصومه أو
 صام قبله أياماً فلا بأس به ولا فهو مكروه لقوله صلى الله عليه وسلم من صام يوم الشك فقد
 عصى أبا الهاسم ولما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم ستة أيام يوم الفطر
 ويوم الحر وأيام التشريق ويوم الشك ولما حديث علي وعائشة رضي الله عنهما أنهما كانا

يصومان يوم الشك كما رويانا ولان هذا اليوم من شعبان لان اليقين لا يزال بالشك والصوم
 من شعبان تطوعاً مندوب اليه كما في سائر أيامه جاء في الحديث انه صلى الله عليه وسلم
 ما كان يصوم في شهر أكثر منه في شعبان فانه كان يصومه كله وتأول النبي ان ينوي
 الفرض فيه وبه نقول هو قال لا ان يكون أبصر الهلال وحده ورد الامام شهادته وانما
 ترد شهادته اذا كانت السماء مصحية وهو من أهل مصر فاما اذا كانت السماء منيرة أو جاء
 من خارج مصر أو كان من موضع نشز فانه تقبل شهادته عندما خلافا للشافعي رحمه الله
 تعالى في أحد قوله قال لان تهمة الكذب اذا كان بالسماء غيم أظهر فان النجم مانع من
 الرؤية فاذا لم تقبل شهادته عند عدم اللامع فمئذ قيامه أولى ولنا حديث عكرمة على
 ما رويناه ثم هو مخبر بأمر ديني وهو وجوب اداء الصوم على الناس فوجب قبول خبره اذا لم
 يكذبه الظاهر كن روى حديثاً وهذا الظاهر لا يكذبه فاعلمه نقسح النجم عن موضع القمر
 فانفتحت له الرؤية دون غيره بخلاف ما اذا كانت السماء مصحية لان الظاهر يكذبه فانه
 مساو للناس في الموقف والمنظر وحدة البصر وموضع القمر فاذا رد الامام شهادته فليعلم ان
 يصوم ولا يفطر الا على قول الحسن بن حي يعتمد ظاهر قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا
 الرسول وأولى الامر منكم وقوله صلى الله عليه وسلم صومكم يوم تصومون وهذا ليس
 بيوم الصوم في حق الجماعة فكذلك في حق الواحد ولنا قوله صلى الله عليه وسلم
 صوموا الرؤيت وأفطروا الرؤيت فان غم عليكم فاكلوا شعبان ثلاثين يوماً ولان وجوب
 الصوم برؤية الهلال أمر بين وبين ربه فلا يؤثر فيه الحكم وقد كان لرمه الصوم قبل أن
 ترد شهادته فكذلك بعده فان أفطر بالجماع لم تلزمه الكفارة عندما خلافا للشافعي رحمه
 الله تعالى هو يقول إنه متيقن ان اليوم من رمضان اذا لا طريق للتيقن أقوى من الرؤية
 وتيقنه لا يتغير بشك غيره ألا ترى أنه يلزمه الصوم فيه عن الفرض ويوم الشك ينهي فيه
 عن مثله وكما ان وجوب الصوم بينه وبين ربه فكذلك وجوب الكفارة عند الفطر
 ولنا أنه مفطر بالشبهة لان الامام حين رد شهادته فقد حكم بأنه كاذب بتدليل شرعي
 أو جب له الحكم به ولو كان حكمه هذا حقاً ظاهراً وباطناً لكان يباح الفطر له فاذا كان انفاذاً
 ظاهراً يصير شبهة وكفاوة الفطر عقوبة تدراً بالشبهات حتى لا يجب على المخطئ ثم الكفارة
 انما وجبت بالفطر في يوم رمضان مطلقاً وهذا اليوم رمضان من وجه شعبان من وجه

ألا ترى ان سائر الناس لا يلزمهم الصوم فيه ويوم من رمضان لا يفتك عن الصوم فيه قضا
 أو أداء فلم يكن هذا اليوم في معنى المنصوص من كل وجه ملو أو جينا الكفارة فيه كان بطريق
 القياس على المنصوص ولا مدخل للقياس في إثبات الكفارة فاما وجوب الصوم فهو عبادة
 يؤخذ فيه بالاحتياط فكونه من رمضان من وجه يكفي في حقه قال رحمه الله رجل قبل
 امرأته في شهر رمضان فأنزل عليه القضاء ولا كفارة عليه لحديث ميمونة بنت سعد ان
 النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن رجل قبل امرأته وهما صائمان فقال قد أفطرا وتأويله
 أنه قد علم من طريق الوحي حصول الانزال به ثم معنى اقتضاء الشهوة قد حصل بالانزال
 فأنعدم ركن الصوم ولا يتصور أداء العبادة بدون ركنها ولكن لا تلزمه الكفارة لقصان
 في الجنابة من حيث أن التقييل نبيح وليس بمقصود بنفسه وفي التقصان شبهة العدم الا على
 قول مالك رحمه الله تعالى فانه يوجب الكفارة على كل مفطر غير مذكور وكذلك المرأة ان
 أنزلت لحديث أم سليم أنها سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن امرأة ترى في منامها
 مثل ما يرى الرجل فقال ان كان منها مثل ما يكون منه فلتغتسل أشار الى أنها تنزل كالرجل
 واذا أنزلت فحكمها حكم الرجل قال رحمه الله ومن أكل أو شرب أو جامع ناسيا في صومه لم ينفطره
 ذلك والفصل والفرص فيه سواء . وقال مالك رحمه الله تعالى في الفرض يقضى وهو
 القياس على ما قاله أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الجامع الصغير لولا قول الناس لقلت يقضى
 أى لولا روايتهم الاثر أو قول الناس إن أبا حنيفة رحمه الله تعالى خالف الاثر . ووجه
 القياس أن ركن الصوم ينعدم بأكله ناسيا كان أو عامدا وبدون الركن لا يتصور أداء العبادة
 والنسيان عذر بمنزلة الحيض والمرض فلا يمنع وجوب القضاء عند انعدام الاداء ولنا
 حديث أبي هريرة رضى الله عنه أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى
 أكلت وشربت في رمضان ناسيا وأنا صائم فقال أن الله أطعمك وسقاك فم على صومك
 وهكذا روى عن علي رضى الله عنه . وقال سفيان الثوري رضى الله عنه ان أكل أو شرب
 لم يفسد وان جامع ناسيا أفطر قال لان الحديث ورد في الاكل والشرب والجماع ليس في
 معناه لان زمان الصوم زمان وقت للأكل عادة فينتل فيه بالنسيان وليس بوقت الجماع عادة
 فلا تكثر فيه البلوى ولكننا نقول قد ثبت بالنص المساواة بين الاكل والشرب والجماع في حكم
 الصوم فاذا ورد نص في أحدهما كان ورودا في الآخر باعتبار هذه المقدمة كمن يقول لنيره

إحمل زيدا وعمر آفي العطية سواء ثم يقول اعط زيدا درهما كان ذلك تنصيماً على أنه يعطى
 عمر أيضاً درهما فان تذكر فترع نفسه من ساعته فصومه تام وكذا الذي طلع عليه الفجر
 وهو غناط لأهله اذا ترع نفسه من ساعته فصومه تام وعلى قول زفر رحمه الله تعالى فيهما
 جميعاً يقضى الصوم لوجود جزء من المواقعة وان قل بعد التذكر وطلوع الفجر **ولو لم** أنه لم
 يوجد بعد التذكر وطلوع الفجر الا الامتناع من قضاء الشهوة وذلك ركن الصوم فلا يفسد
 الصوم وروى محمد بن أبي يوسف رحمه الله تعالى في نوادر الصوم أنه قال في الذي طلع عليه
 الفجر يقضى بخلاف الناسي والفرق أن اقتران المواقعة بطلوع الفجر مانع من انعقاد الصوم
 وفي الناسي صومه كان منتهكاً ولم يوجد ما يرفعه وهو اقتضاء الشهوة بعد التذكر فبقى
 صاماً فان أتم الفعل فعليه القضاء دون الكفارة الا على قول الشافعي رحمه الله تعالى فإنه يجعل
 استدامة الفعل بعد التذكر وطلوع الفجر كالانتهاء **ولو لم** أن الشبهة قد تمكنت في فعله
 من حيث ان ابتداءه لم يكن جنابة وروى هشام عن أبي يوسف رحمه الله تعالى في الذي
 طلع عليه المجر اذا أتم الفعل فعليه الكفارة بخلاف ما اذا تذكر لان آخر الفعل من
 حائس أوله وفي الذي طلع عليه الفجر أول فعله عمد فكذلك آخره بخلاف الناسي فان
 ذكر الناسي فلم يتذكر أولاً كل مع ذلك فقد ذكر في اختلاف زفر ويعقوب ان على قول زفر
 لا يفسد صومه بقاء المانع وهو النسيان وعلى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى يفسد صومه
 لان الاحتياط قد لزمه حين ذكر وعدم التذكر بعد ما ذكرنا در فلا يعتبر **ولو لم** قال **ولو لم** واذا
 تمضمض الصائم فسبقه الماء لمحل حلقه فان لم يكره ذلك الصوم فصومه تام كالمو شرب
 وان كان ذا كراً لصومه فعليه القضاء عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى واستدل بقوله
 صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ثم عذر هذا آيين
 من عذر الناسي فان الناسي قاصد الى الشرب غير قاصد الى الجنابة على الصوم وهذا غير
 قاصد الى الشرب ولا الى الجنابة على الصوم فاذا لم يفسد الصوم ثمة فهنا أولى **ولو لم** ما
 روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تقسط بن صبرة بالغ في المضمضة والاستنشاق الا ان
 تكون صائماً فلهي عن المبالغة التي فيها كمال السنة عند الصوم دليل على ان دخول الماء
 في حلقه يفسد لصومه ولا ذكر ركن الصوم قد انعدم مع عذر الخطأ وأداء العبادة بدون
 ركنها لا يتصور وهكذا القياس في الناسي ولكنا تركناه بالسنة وهذا ليس في معناه لان

التحرز عن النسيان غير ممكن والتحرز عن مثل هذا الخطأ ممكن ثم ركن الصوم قد انعدم
معنى فان الذي حصل له وان كان مخطئاً قد انعدم صورة لامعنى بأن يتناول حصاة ففسد
صومه فاذا انعدم معنى أولى لأن مراعاة المعاني في باب العبادات أبين من مراعاة الصور
وكان ابن أبي ليلى يقول ان كان وضوؤه فرضاً لم يفسد صومه وان كان نفلاً ففسد صومه
لهذا . وقال بعض أهل الحديث ان كان في الثلاث لا يفسد صومه وان جاوز الثلاث
يفسد صومه . ومنهم من فصل بين المضمضة والاستنشاق في الوضوء والحلابة والاعتماد
على ما ذكرنا وتأويل الحديث ان المراد رفع الائم دون الحكم به فنقول (قال)
والا كتحال لا يضر الصائم وان وجد طعمه في حلقه وكان ابراهيم النخعي يكره للصائم أن
يكتمحل وابن أبي ليلى كان يقول ان وجد طعمه في حلقه فطره لوصول السكحل الى باطنه (ولما)
حدثت أبي رافع أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا بمكة ليلة ائمه في رمضان فاكتمحل وهو
صائم . وعن أبي مسعود قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم عاشوراء من بيت
أم سلمة وعيناه مملوءتان كحلا كحلت أم سلمة وصوم يوم عاشوراء في ذلك الوقت كان
فرضاً ثم صار منسوخاً ثم ما وجد من الطعم في حلقه أثر السكحل لآينه كمن ذاق شيئاً من
الأدوية المرة بمجرد طعمه في حلقه فهو قياس النبار والدخان وان وصل عين السكحل الى
باطنه فذلك من قبل المسام لا من قبل المسالك اذ ليس من العين الى الحلق مسالك فهو
نظير الصائم بشرع في الماء فيجد برودة الماء في كبده وذلك لا يضره وعلى هذا اذا دهن
الصائم شاربهُ فأما السعوط والوجور فطره لوصوله الى أحد الجوفين إما الدماغ أو الجوف
والفطر مما يدخل ولا كفارة عليه لان معنى الجناية لا يتم به فان اقتضاء الشهوة لا يحصل
به الا في رواية هشام عن أبي يوسف رحمهما الله تعالى أن عليه الكفارة اذا لم يكن به عذر
والحنفة تفطر الصائم لوصول المفطر الى باطنه وهذا بخلاف الرضع اذا احتقن بلبن امرأة
لا يثبت به حرمة الرضاع الا في رواية شاذة عن محمد رحمه الله تعالى لان ثبوت حرمة الرضاع
بما يحصل به انبات اللحم وانتشار العظم وذلك بما يحصل الى أعالي البدن لا الى الاسافل فأما
الفطر يحصل بوصول المفطر الى باطنه لانعدام الامساك به والاقطار في الاذن كذلك يفسد
لانه يصل الى الدماغ والدماغ أحد الجوفين فاما الاقطار في الاحليل لا يفطره عند أبي حنيفة
ومحمد رحمهما الله تعالى ويفطره عند أبي يوسف وحكي ابن سماعة عن محمد رحمهما الله تعالى

أنه توقف فيه وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه إذا صلب الدهن في إحليله فوصل إلى مثانه فقد صومه وهذا الاختلاف قريب فقد وقع عند أبي يوسف رحمه الله تعالى أن من المثانة إلى الجوف منفذ حتى لا تقدر المرأة على استمسك البول والامر على ما قالوا فان أهل الطب يقولون البول يخرج رشحاً وما يخرج رشحاً لا يعود رشحاً وبمعظم يقول هناك منفذ على صورة حرف الخاء فيخرج منه البول ولا يتصور أن يعود فيه شيء مما يصب في الاحليل فأما الجائفة والآمة إذا داواها بدواء يابس لم يفطره وإن داواها بدواء رطب فسد صومه في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولم يفسد في قولها والجائفة اسم لجراحة وصلت إلى الجوف والآمة اسم لجراحة وصلت إلى الدماغ فهما يعتبران الوصول إلى الباطن من مسلك هو خلقة في البدن لأن المفسد للصوم ما ينمده به الامساك للمأمورة وإنما يؤمر بالامساك لأجل الصوم من مسلك هو خلقة دون الجراحة المعارضة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول المفسد للصوم وصول المفطر إلى باطنه فالعبرة بالواصل لا للمسلك وقد تحقق الوصول هنا وفي طاهر الرواية فرق بين الدواء الرطب واليابس وأكثر مشايخنا رضي الله عنهم أن العبرة بالوصول حتى إذا علم أن الدواء اليابس وصل إلى جوفه فسد صومه وإن علم أن الرطب لم يصل إلى جوفه لا يفسد صومه عنده إلا أنه ذكر اليابس والرطب بناء على العادة فاليابس إنما يستعمل في الجراحة لاستمسكه رأسه فلا يتعدى إلى الباطن والرطب يصل إلى الباطن عادة فلماذا فرق بينهما والدليل على أن العبرة لما قلنا أن اليابس يترطب برطوبة الجراحة **قال** رجل أصبح في أهله صائماً ثم سافر لم يفطر لأنه حين أصبح مقبلاً وجب عليه أداء الصوم في هذا اليوم حقاً لله تعالى وإنما أنشأ السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه وإن أفطر فلا كفارة عليه لتمكن الشبهة بسبب افتراق المبيح للفطر فإن السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته وإن لم تبح تمنكن شبهة وكفارة الفطر تسقط بالشبهة وذكر الشافعي رحمه الله تعالى في رواية البويطي أنه يلزمه الكفارة اعتباراً بالآخر النهار بأوله وهذا يمدد فإن في أوله يتبرأ فطره عن الشبهة وبعد السفر يقتزن السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب في أول النهار لكان الفطر يباح له فإذا وجد في آخره يصير شبهة **قال** رجل أصبح صائماً متطوعاً ثم أفطر عليه القضاء عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى وحجته حديث أم هانئ أن النبي صلى الله عليه وسلم ناولها فضل سورة فشربت ثم قالت اني كنت

صائفة لكن كرهت ان ارد سؤرك فقال صلى الله عليه وسلم ان كان صومك عن قضاء
 فاقضي يوما وان كان صومك تطوعا فان شئت فاقضيه وان شئت فلا تقضيه ولان المتنفل
 متبرع بما ليس عليه فلا يلزمه ما لم يتبرع به ولكنه غير في آخره كما كان غيرا في أوله فمن
 شرع في صلاة التطوع ينوي اربعا فصلى ركعتين كان غيرا في الشفع الثاني وهذا بخلاف
 الحج فان تبرعه هناك لا يلزمه شيء انما تذكر الخروج عما شرع فيه فيلزمه الانعام حتى لو تيسر
 عليه الخروج بالا حصار لم يلزمه القضاء عندى وبخلاف الناذر فانه ملزم ما ليس عليه وكان
 لطبر النذر من المعاملات الكفالة ونظير الشروع في الهبة والافرار في حديث عائشة
 قالت أصبحت أبا وحفصة صائتين متطوعين فاهدى لنا حيس فأكلنا فدخل رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وابتدونا لنستله فبدرتني حفصة وكانت بنت أبيها سبانه الى الخيرات
 فقال صلى الله عليه وسلم إقضيا يوما مكانه فان كان هذا بعد حديث أم هانئ كان ناسخا له
 وان كان قبله فتبين به ان المراد بقوله ان شئت فاقضيه وان شئت فلا تقضيه تأخير القضاء
 وتعميله أو تبين به ان النبي صلى الله عليه وسلم خص أم هانئ بإسقاط القضاء عنها بقصد
 التبرك بسؤر رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانها غفلت عن الصوم لفرط قصدها الى
 التبرك كما ان أبا طيبة لما حجج النبي صلى الله عليه وسلم شرب دمه فقال صلى الله عليه وسلم
 حرم الله جسدي على النار وشرب الدم لا يوجب هذا ولكنه لفرط المحبة غفل عن الحرمة
 فأكرمه رسول الله صلى الله عليه وسلم بما ذكر ولانه باشر فعل قربة مقصودة فيجب عليه
 اتمامها ويلزمه القضاء بالافساد كمن أحرم بمحج التطوع ولا يقول ان تبرعه بما ليس عليه يلزمه
 ما لم يتبرع به ولكن وجب عليه حفظ المؤدى لكونه قربة فان التحرز عن ابطال العمل
 واجب قال الله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم كما ان الوفاء بالهد واجب فكما يلزمه الاداء
 بعد النذر لان الوفاء به فكذلك يلزمه أداء ما بقى لان التحرز عن ابطال العمل فيه
 بخلاف الصلاة فانه ليس في الامتناع من الشفع الثاني ابطال الشفع الأول ولانه بالشروع
 آتين هذا اليوم لأداء الصوم المشروع فيه وله ولاية التبيين فتبين بتعيينه والتحق بالزمان
 المتعين للصوم شرعا والافساد في ذلك الزمان يوجب القضاء فكذا مثله وهو كالناذر لما كان
 له ولاية الايجاب التحق ذلك بالواجب شرعا حتى اذا انعدم الأداء منه لزمه القضاء فكذا
 مثله وهذه المسئلة تبني على أصل وهو ان بعد الشروع لا يباح له الافطار بغير عذر عندنا

فيصير بالافطار جايًا فيلزمه القضاء وعند الشافعي رحمه الله تعالى يباح له الافطار من غير عذر
 واختلفت الروايات في الضيافة هل تكون عذراً فروي هشام عن محمد رحمهما الله تعالى انه
 عذر مبيح للفطر وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى انه لا يكون عذراً وروى
 ابن مالك عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى انه يكون عذراً وهو الأظهر
 لما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في ضيافة رجل من الأنصار فامتنع رجل
 من الأكل فقال اني صائم فقال صلى الله عليه وسلم انما دعاك أخوك لتكرمه فافطر واقض
 يوما مكانه ووجه الرواية الاخرى ماروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا دعي
 أحدكم الى طعام فليجب فان كان مفطراً قليلاً كل وان كان صائماً فليصل أى فليدع لهم
 وقال صلى الله عليه وسلم ان أخوف ما أخاف على أمتي الشرك والشهوة الخفية فليل أو تشرك
 أمتك بعدك فقال لا وليكنهم يراؤن بأعمالهم فليل ومالشهوة الخفية فقال ان يصبح أحدكم
 صائماً ثم يفطر على طعام يشتهي وسواء كان الفطر بعد أو بنفير عذر فالقضاء واجب
 وكذلك سواء حصل الفطر بصنعه أو بنفير صنعه حتى اذا حاضت الساعة تطوعاً لميلها القضاء
 في أصبح الروايتين وفي كتاب الصلاة اذا افتتح التطوع بالتيمم ثم أبصر الماء فعليه القضاء
 والخروج ههنا ما كان بصنعه فتبين ان الصحيح ان الشروع ملزم للاتمام كالنذر موجب للأداء
 وانه متى نذر الاتمام بعد صحة الشروع فعليه القضاء **وقال** رجل أغنى عليه في شهر رمضان
 حين غربت الشمس فلم يبق الا بعد الند فليس عليه قضاء اليوم الأول لانه لما غربت الشمس
 وهو مفق قد صح منه نية صوم الند وركن الصوم هو الامساك والاغناء لا ينافيه فتأدى
 صومه في اليوم الأول لوجود ركنه وشرطه وعليه قضاء اليوم الثاني لان النية في اليوم الثاني
 لم توجد وقد بينا ان صوم كل يوم يستدعي نية على حدة وبمجرد الركن بدون الشرط
 لا تأدى العبادة **وقال** واذا نظر الى فرج امرأته فأنزل فصومه تام ما لم يمسا وقال مالك
 رحمه الله تعالى ان نظر مرة فكذلك وان نظر مرتين ففسد صومه لما روى ان النبي صلى
 الله عليه وسلم قال لعل لا تتبع النظرة النظرة فانما الأولى لك والاخرى عليك ولان النظر الأول
 يقع بغتة فلا ينعدم به الامساك فاذا تعدد النظر بعد ذلك حتى أنزل فقد فوت ركن الصوم
وقولنا ان النظر كالتفكر على معنى انه مقصور عليه غير متصل بها ولو تفكر في جمال امرأة
 فأنزل لم يفسد صومه فكذلك اذا نظر الى فرجها ولو كان هذا مفسداً للصوم لم يشترط فيه

التكرار كالمس وتأويل الحديث المؤاخذه بالمأثم اذا تعدد النظر الى ما لا يحل وان جامعها
 متممداً فليسه ان يتم صوم ذلك اليوم بالامساك تشبهاً بالصائمين وعليه قضاء ذلك اليوم
 والكفارة اما وجوب القضاء فقول جمهور العلماء وقال الاوزاعي ليس عليه القضاء واستدل
 بحديث الاعرابي فان النبي صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة له ولم يبين حكم القضاء وتأخير
 البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وقال صلى الله عليه وسلم من أفطر في رمضان متممداً فليسه
 ما على المظاهر وليس على المظاهر سوى الكفارة ﴿ولنا﴾ أنه وجب عليه الصوم بشهود الشر
 وقد انعدم الاداء منه فيلزمه القضاء كما لو كان معذوراً وفوت ما لزمه من الاداء فيضمنه
 بمثل من عنده كما في حقوق العباد وانما أراد بقوله فليسه ما على المظاهر بسبب الفطر وبه نقول
 ان وجوب القضاء ليس بسبب الفطر وانما بين للاعرابي ما كان مشكلاً عليه ووجوب
 القضاء غير مشكل فاما وجوب الكفارة قول جمهور العلماء وكان سعيد بن جبير يقول
 لا كفارة على المفطر في رمضان لان في آخر حديث الاعرابي أن النبي صلى الله عليه وسلم
 قال له كلها أنت وعيالك فانتسخ بهذا حكم الكفارة ﴿ولنا﴾ قول النبي صلى الله عليه وسلم
 من أفطر في رمضان متممداً فليسه ما على المظاهر وحديث الاعرابي حين جاء الى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وهو ينتف شعره ويقول هلك وأهلك فقال ماذا صنعت فقال واقعت
 أهلي في رمضان نهائراً متممداً فقال اعتق رقبة ففرض بيده على صفحة عنقه وقال لا أملك
 الا رقبتي هذه فقال صلى الله عليه وسلم صم شهرين متتابعين فقال وهل أتيت ما أتيت الا
 من الصوم فقال اطعم ستين مسكيناً فقال لا أجسد فقال اجلس فاجلس فأتى بصدقات بني
 زريق فقال خذ خمسة عشر صاعاً فتصدق بها على المساكين فقال على أهل بيت أحوج
 اليها مني ومن عيالي والله ما بين لابي للدينة أحوج اليها مني ومن عيالي فقال صلى الله
 عليه وسلم كلها أنت وعيالك زاد في بعض الروايات تجزئك ولا تجزى أحداً بمدك فان
 ثبتت هذه الزيادة ظهر أنه كان مخصوصاً وان لم تثبت هذه الزيادة لا يتبين به انتسخ
 الكفارة ولكنه عذره في التأخير للمرة ثم الكفارة ضربة عند علمائنا والشافعي رحمه الله
 تعالى.. وقال مالك رحمه الله تعالى ثبتت على سبيل التخيير لحديث سعيد بن أبي وقاص
 ان رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني افطرت في رمضان فقال اعتق رقبة
 أو صم شهرين أو اطعم ستين مسكيناً ﴿ولنا﴾ ما روينا من قوله صلى الله عليه وسلم فليسه

ما على المظاهر وتبين بهذا ان المراد بالحديث الآخر بيان ما به تنأدى الكفارة في الجملة
 لا بيان التخيير ثم بعد المعجز عن المتق كفارته بالصوم ألا على قول الحسن البصري فانه
 يقول عليه بدنة وجعل هذا قياس المجامع في الاحرام ولكما تقول لامدخل للقياس في
 اثبات ما به تنأدى الكفارة انما طريق معرفته النص وليس في شيء من النصوص ذكر
 البدنة في كفارة الفطر فكما لامدخل للقياس فيما تنأدى به العبادات فكذا فيما يجب بالجناية
 فيها . والصوم مقدر بالشهرين بصفة التابع الاعلى قول ابن أبي ليلى فانه يقول ان شاء تابع
 وان شاء فرق بالقياس على القضاء وما روينا من الآثار حجة عليه وكان ربيعة الرازي يقول
 الصوم مقدر باتي عشر يوما قال لان السنة اثنى عشر شهراً فصوم كل يوم يقوم مقام اثنى
 عشر يوماً وبعض الزهاد يقول الصوم مقدر بألف يوم فان في رمضان ليلة القدر وهي خير
 من ألف شهر فاذا فوت صوم يوم منه فليبه ان يصوم ألف يوم ليقوم مقامه ولنا تأخذ
 بشيء من هذا فان الاعتماد على الآثار المشهورة كما روينا وهذه آثار تلقها العلماء بالقبول
 والمسل بها واثبات الكفارة بمثلها جائز وكما يجب الكفارة على الرجل تجب عليها ان
 طأعته وللشافعي رحمه الله تعالى ثلاثة أقاويل قول مثل هذا وقول آخر ان الكفارة
 عليه دونها وقول آخر فصل بين البدني والمالي فقال عليها الكفارة بالصوم وتحمل الزوج
 عنها اذا كان مالياً واستدل بحديث الاعرابي فان النبي صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة
 في جانبها لا في جانبها فلولا رميتها الكفارة لبين ذلك كما بين الحد في جانبها في حديث
 المسيف ثم سبب الكفارة الموافقة المدممة للصوم والرجل هو المباشر لذلك دونها اذ هي
 محل الموافقة وليست بمباشرة للموافقة فكان فعلها دون فعل الرجل كالجماع فيما دون الفرج
 بخلاف الحد فان سببه الرنا وهي مباشرة للزنا فان الله تعالى سماها زانية وعلى القول الآخر
 يقول ما يتعلق بالموافقة اذا كان بدنياً اشترك فيه كالاغتسال واذا كان مالياً تحمّل الزوج عنها
 كالمهر وثمن ماء الاغتسال ولنا قولنا صلى الله عليه وسلم من أفطر في رمضان وكلمة من
 تم الرجال والنساء وتبين بهذا ان السبب الموجب للكفارة فطر هو جناية كاملة وهذا
 السبب يتحقق في جانبها كما يتحقق في جانبها فلزمها الكفارة كما لزمها الحد بسبب الزنا وبه تبين
 ان تمكينها فعل كامل فان مع نقصان لا يجب الحد وبيان النبي صلى الله عليه وسلم الكفارة
 في جانبها بيان في جانبها لان كفارتهما واحدة بخلاف حديث المسيف فان الحد في جانبها كان

هو الجلد وفي جانبها الرجم ولا معنى للتحمل لان الكفارة اما ان تكون عقوبة أو عبادة وبسبب
النسكاح لا يجرى التحمل في العبادات والعقوبات انما ذلك في مؤن الزوجية وان غلبها على
نفسها فعليه القضاء دون الكفارة وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا يفسد صومها والكلام
في هذا نظير الكلام في الخطأ وقد بيناه في قاله وكذلك ان أكل أو شرب متعمداً
فعليه القضاء والكفارة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا كفارة عليه لان سبب وجوب
الكفارة بالنص للمواقة المدممة للصوم فلو أوجب بالا كل كان بالقياس على المواقة ولا
مدخل للقياس في الكفارة الا ترى انه لا تقاس دواعي الجماع على الجماع فيه ولان الحرمة
بارة تكون لاجل العبادة وتارة لعدم الملك ثم ما يتعلق بالا كل لا يتعلق بالمواقة متى كانت
الحرمة لعدم الملك فكذلك العبادة واستدل بالجمع فان ما يتعلق بالمواقة فيه وهو فساد
النسك لا يتعلق بسائر المحظورات فكذلك الصوم والجماع ان هذه عبادة للكفارة
المقتضى فيها افتتخص بالمواقة في حديث أبي هريرة ان رجلاً قال يا رسول الله أفطرت
في رمضان فقال من غير مرض ولا سفر فقال نعم فقال اعتق رقبة وانما فهم رسول الله
صلى الله عليه وسلم من سؤاله الفطر بما يحوجه اليه كالمرض والسفر وذكر أبو داود ان
الرجل قال شربت في رمضان وقال على رضى الله عنه انما الكفارة في الاكل والشرب
والجماع ولان فطره تضمن هتك حرمة النص فكان كالفطر بالجماع وبانه ان نص التحريم
بالشبهة اول ما يتناول نص الاباحة باليالي وهتك حرمة النص جناية متكاملة ثم نحن لا نوجب
الكفارة بالقياس وانما نوجبها استدلالاً بالنص لان السائل ذكر المواقة وعينها ليس
بجناية بل هو فعل في محل مملوك وانما الجناية الفطرية فتبين ان اللوجب للكفارة فطر هو
جناية الا ترى ان الكفارة تضاف الى الفطر والواجبات تضاف الى أسبابها والدليل عليه
انه لا تجب على الناسي لانعدام الفطر والفطر الذي هو جناية متكاملة يحصل بالا كل كما
يحصل بالجماع ولانه آلة له وتلقى الحكم بالسبب لا بالآلة ثم ايجابه في الاكل أولى لان
الكفارة أوجبت زاجرة ودعاء الطبع في وقت الصوم الى الاكل أكثر منه الى الجماع
والصبر عنه أشد فاجاب الكفارة فيه أولى كما ان حرمة التأفيف يقتضى حرمة الشتم
بطريق الأولى ثم لا أجل للعبادة استوى حرمة الجماع وحرمة الاكل بخلاف حال عدم
الملك فان حرمة الجماع أغلظ حتى تزيد حرمة الجماع على حرمة الاكل وبخلاف الحج

فإن حرمة الجماع فيه أقوى حتى لا يرتفع بالخلق والدليل على المساواة هنا فصل الناس فقد جعلنا النص الوارد في الاكل حال النسيان كالوارد في الجماع فكذلك يجعل النص الوارد في إيجاب الكفارة بالواقعة كالوارد في الاكل والدواعي تبع فلا تتكامل به الجنابة . ثم حاصل المذهب عندنا أن الفطر متى حصل بما يتعدى به أو يستدوي به تعلق الكفارة به زجراً فإن الطباع تدعو إلى الغذاء وكذلك إلى الدواء لحفظ الصحة أو إعادتها فأما إذا تناول ما لا يتعدى به كالتراب والحصى فسد صومه الا على قول يعض من لا يمتد على قوله فإنه يقول حصول الفطر بما يكون به اقتضاء الشهوة ولكننا نقول ركن الصوم الكف عن إيصال الشيء إلى باطنه وقد انعدم ذلك بتناول الحصة ثم لا كفارة عليه الا على قول مالك رحمه الله تعالى فإنه قال هو مفطر غير مذكور قال وجنابته هنا أظهر اذ لا غرض له في هذا الفعل سوى الجنابة على الصوم بخلاف ما يتعدى به ولكننا نقول عدم دعاء الطبع إليه ينفي عن إيجاب الكفارة فيه زجراً كما لم نوجب الحد في شرب الدم والبول بخلاف الحر ثم تمام الجنابة بانعدام ركن الصوم صورة ومعنى فانعدام معنى ما يحصل به اقتضاء الشهوة إذا انعدم لم تتم الجنابة وفي النقصان شبهة العدم والكفارة تسقط بالشبهة **وقال** وان جامعها نائياً في الشهر فعليه كفارة واحدة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى عليه كل يوم كفارة قال لأن السبب تقرر في اليوم الثاني وهو الجماع المعدم للصوم أو الفطر الذي هو جنابة على الصوم فوجبت الكفارة ثم الكفارات لا تتداخل كما في سائر الكفارات فإن معنى البادة فيها راجع حتى يفتى بها وتؤدي بما هو عبادة والتداخل في العقوبات المحضة **وقولنا** حرمان أحدهما أن كمال الجنابة باعتبار حرمة الصوم والشهر جميعاً حتى أن الفطر في قضاء رمضان لا يوجب الكفارة لانعدام حرمة الشهر وباعتبار تجدد الصوم لا تجدد حرمة الشهر ومتى صارت الحرمة معتبرة لا يوجب الكفارة مرة لا يمكن اعتبارها لا يوجب كفارة أخرى لأنها تلك الحرمة بعينها **(والثاني)** أن كفارة الفطر عقوبة تدرك بالشبهات فتتداخل كالحدود وبيان الوصف أن سبب الوجوب جنابة محضة على حق الله تعالى والجنابات سبب لا يوجب العقوبات والدليل عليه سقوطها بعذر الخطأ بخلاف سائر الكفارات **وقال** فإن أفطر في يوم وكفر ثم أفطر في يوم آخر فعليه كفارة أخرى الا في رواية زفر عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فإنه يقول يكفيك تلك الكفارة لا اعتبار اتحاد حرمة الشهر وهو قياس من تلى آية السجدة في مجلس ومسجد ثم

تلاها مرة أخرى لم تلزمه سجدة أخرى لاتحاد السبب وجه طاهر الرواية أن التداخل
قبل أداء الاول لا يعمده كما في الحدود اذا زنى بإمرأة خد ثم زنى بها يلزمه حد آخر وهذا
أصح لان السبب فطر هو جنابة على الصوم وحرمة الشهر محل تعلق به هذه الجنابة والعبارة
للأسباب دون المحال فان جامع في رمضان فقد ذكر في الكسائيات عن محمد رحمه الله
تمالي أن عليه كفارتين لاعتبار تجدد حرمة الشهر والصوم وأكثر مشايخنا يقولون
لا اعتماد على تلك الرواية والصحيح أن عليه كفارة واحدة لاعتبار معنى التداخل هو قال هو
وكل صوم في القرآن لم يذكره الله متتابعاً فله أن يفرقه وما ذكر متتابعاً فليس له أن يفرقه
أما المذكور ما إذا فصوم كفارة القتل وكفارة الظهار فان النص ورد بقدر معلوم مقيد
بوصف فكما لا يجوز الاختلال بالقدر المنصوص فكذا بالوصف المنصوص فأما ما لم
يذكره متتابعاً فصوم القضاء . قال الله تعالى فعدة من أيام أخر ويجوز القضاء متتابعاً ومتفرقاً
لأنه مطلق عن الوصف . وقال ابن عباس رضي الله عنه أنهم وما أنهم الله وفي الحديث ان
رجلاً سأل رسول الله عن قضاء أيام من رمضان أفيجزئني ان أصوم متفرقاً فقال أرايت
لو كان عليك دين فقضيت الدرهم والدرهمين ا كان يقبل منك فقال نعم فقال الله أحق
بالتجاوز والقبول والذي في قراءة أبي بن كعب فعدة من أيام أخر متتابعة شاذ غير مشهور
وبمثل لا ثبت الزيادة على النص فأما صوم كفارة اليمين فثلاثة أيام متتابعة عندنا خلافاً للشافعي
رحمه الله تعالى هو قال هو إنه مطلق في القرآن ونحن اثبتنا التتابع بقراءة ابن مسعود فانها
كانت مشهورة الى زمن أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى كان سليمان الاعمش يقرأ ختماً على
حرف ابن مسعود وختماً من مصحف عثمان رضي الله عنه والزيادة عندنا ثبتت بالخبر المشهور
هو قال هو رجل جامع امرأته في يوم من رمضان ثم حاضت المرأة ومرض الرجل في ذلك
اليوم سقطت عنهما الكفارة عندنا وعلى قول ابن أبي ليلى رحمه الله تعالى لا تسقط وهو قول
الشافعي رحمه الله تعالى على القول الذي يوجب الكفارة على المرأة . وقال زفر رحمه الله
تعالى تسقط عنها بعذر الحيض ولا تسقط عنه بعذر المرض وجه قول ابن أبي ليلى أن
السبب الموجب للكفارة قد تم وهو الفطر فوجب الكفارة ديناً في النعمة والحيض
والمرض لا ينافي بقاء الكفارة ثم الحيض والمرض لم يصادف الصوم هنا فاعتراضهما في
اليوم والليل سواء وهو قياس السفر بعد الفطر لا يسقط الكفارة لئلا كان أو نهراً وزفر

رحمه الله تعالى يفرق ويقول الحيض ينافي الصوم وصوم يوم واحد لا يتجزى فنقرر المانق في
 آخره يمكن شبهة الممانعة في أوله فاما المرض لا ينافي الصوم فلا يتمكن بالمرض في آخر النهار
 شبهة الممانعة في أوله للصوم ولكننا نقول المرض ينافي استحقاق الصوم بدليل انه لو لم يفطر
 حتى مرض يباح له الفطر والكفارة لا تجب الا بالفطر في صوم مستحق واستحقاق الصوم
 في يوم واحد لا يتجزأ فنقرر الممانعة للاستحقاق في آخر النهار يمكن شبهة ممانعة الاستحقاق
 في أوله بخلاف السفر فانه غير مناف للاستحقاق حتى لو لم يفطر حتى سافر لا يباح له الفطر
 فلا يتمكن بالسفر في آخر النهار شبهة في أوله بخلاف ما اذا لم يفطر حتى سافر ثم أفطر لان
 سقوط الكفارة هناك باعتبار الصورة المبيحة والصورة المبيحة انما تامل اذا اقترنت بالسبب
 ولا اساد في الصور انما ذلك في الممانعة ثم السفر فله والكفارة انما وجبت حقاً لله تعالى فلا
 يسقط بفعل العبد باختياره بخلاف المرض والحيض فانه سماوى لا صنع للعباد فيه فاذا جاء
 العذر ممن له الحق سقطت به الكفارة فان سوفريه مكرها فقد ذكر في اختلاف زفر
 ويعقوب رحمهما الله تعالى ان على قول أبي يوسف رضى الله تعالى عنه لا تسقط به
 الكفارة لأن الصنع للعباد فيه فهو قياس ما لو أكره على الكل بعد ما أفطر وعلى قول زفر
 رحمه الله تعالى تسقط لانه لا صنع له فيه ولا اعتماد على هذه الرواية عن زفر رحمه الله تعالى
 فان عنده بالمرض لا تسقط الكفارة بالسفر مكرها كيف تسقط وقال رجل أصبح
 صائماً في غير رمضان يريد به قضاء ومضان ثم أكل متعمداً فقد أشاء ولا كفارة عليه لأن
 وجوب الكفارة بالنصوص والنصوص وردت بالفطر في رمضان والفطر في غير رمضان
 ليس في معنى الفطر في رمضان من كل وجه لان هذا اليوم ما كان متيناً لقضائه وهذا بخلاف
 الحج فان الجماع في قضاء الحج يوجب ما يوجب في الاداء لتحقق المساواة في معنى الجنابة الا
 ترى أن في حج الفل يتعلق بالجماع ما يتعلق في حج الفرض بخلاف الصوم وقال مسائر
 أصبح صائماً في رمضان ثم أفطر قبل ان يقدم مصره أو بعد ما قدم فلا كفارة عليه لان اداء
 الصوم في هذا اليوم ما كان مستحقاً عليه حين كان مسائراً في أوله فهذا والفطر في قضاء
 رمضان سواء وحكي عن الشافعي رحمه الله تعالى أنه ان أفطر بعد ما صار مقبلاً عليه الكفارة
 وجعل وجود الإقامة في آخره كوجودها في أوله ولكننا نقول شبهة تمكنت بالسفر الموجود
 في أول النهار فانه ينعدم به استحقاق الاداء وصوم يوم واحد لا يتجزى في الاستحقاق

قال في رجل عليه قضاء أيام من شهر رمضان فلم يقضها حتى دخل رمضان من قابل
 فصامها منه فان صيامه عن هذا رمضان الداخل وقد بينا هذا الفصل في المقيم والمسافر
 جميعاً وعليه قضاء رمضان الماضي ولا فدية عليه عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يلزمه مع
 القضاء لكل يوم إطعام مسكين ومذهبه مروى عن ابن عمر ومذهبه مروى عن علي وابن
 مسعود رحمهما الله تعالى وحاصل الكلام ان عنده القضاء مؤقت بما بين الرمضانيين يستدل
 فيه بما روى عن عائشة رضي الله عنها انها كانت تؤخر قضاء أيام الحيض الى شعبان وهذا منها
 بيان آخر ما يجوز التأخير اليه ثم أجعل تأخير القضاء عن وقته كئذا خير الاداء عن وقته فكما
 ان تأخير الاداء عن وقته لا يفتك عن موجب فكذلك تأخير القضاء عن وقته ولنا ظاهر قوله
 تعالى فعدة من أيام اخر وليس فيها توقيت والتوقيت بما بين الرمضانيين يكون زيادة ثم هذه
 عبادة مؤقتة فضاؤها لا يتوقت بما قبل مجيء وقت مثلها كسائر العبادات وانما كانت عائشة
 رضي الله تعالى عنها تختار للقضاء شعبان لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يحتاج
 اليها فيه فانه كان يصوم شعبان كله ولا ان كان القضاء مؤقتاً بما بين الرمضانيين فالتأخر عن
 وقت القضاء كالتأخر عن وقت الاداء وتأخير الاداء عن وقته لا يوجب عليه شيئاً انما وجوب
 الصوم باعتبار السبب لا بتأخير الاداء فكذلك تأخير القضاء عن وقته ثم الفدية تقوم مقام
 الصوم عند اليأس منه كما في الشيخ الثاني وبالتأخير لم يقع اليأس عن الصوم والقضاء واجب
 عليه فلا معنى لا يجاب الفدية وكما لم يتضاعف القضاء بالتأخير فكذلك لا ينضم القضاء الى الفدية
 لانه في معنى التضعيف قال في وان شك في الفجر فأحب الى أن يدع الاكل وان أكل
 وهو شاك فصومه تام أما التسحر فهو مندوب اليه لقوله صلى الله عليه وسلم استعينوا بقائلة
 النهار على قيام الليل وبأسكلة السحور على صيام النهار وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي
 صلى الله عليه وسلم قال فرق ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكل السحور والتأخير
 مندوب اليه قال صلى الله عليه وسلم ثلاث من أخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتأخير السحور
 والسواك الا أنه يؤخر على وجه لا يشك في الفجر الثاني فان شك فيه فالمستحب أن يدع الاكل
 لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك والا كل يريبه فان أكل وهو شاك
 فصومه تام لان الاصل بقاء الليل واليقين لا يزال بالشك فان كان أكبر رأيه أنه تسحر
 والفجر طالع فالمستحب له أن يقضى احتياطاً للعبادة ولا يلزمه القضاء في ظاهر الرواية لانه

غير متيقن بالسبب والاصل بقاء الليل - وروى الحسن بن زياد عن أبي حنيفة رحمه الله
الله تعالى قال ان كان في موضع يستيقن له الفجر فلا يلتفت الى الشك ولكنه يأكل الى
ان يستيقن بطلوع الفجر وان كان في موضع لا يستيقن له الفجر أو كانت الليلة مقمرة
فالأولى ان يحتاط وان أكل لم يلزمه شيء الا انه اذا كان أكبر وأيه انه أكل بعد طلوع
الفجر فحينئذ يلزمه القضاء لان أكبر الرأي بمنزلة التيقن فيما ينبت أمره على الاحتياط **وقال**
وان صام أهل المصر من غير رؤية الهلال ولم يصم رجل منهم حتى أبصر الهلال من الند
فصام أهل المصر ثلاثين يوماً والرجل تسعة وعشرين يوماً فليس على الرجل قضاء شيء وقد
أخطأ أهل المصر حين صاموا بنير رؤية الهلال لقوله صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته
وافطروا لرؤيته فان غم عليكم فأكملوا شعبان ثلاثين يوماً فأهل المصر خالفوا أمر رسول
الله صلى الله عليه وسلم فكانوا غلطتين ومنهم من قال يرجع الى قول أهل الحساب عند
الاشتباه وهذا بعيد فان النبي صلى الله عليه وسلم قال من أتى كاهناً أو عرافاً وصدقه بما يقول
فقد كفر بما أنزل على محمد والذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فان غم عليكم فافطروا
له معناه التقدير باكمال المدة كما في الحديث المبين وانما لا يجب على الرجل قضاء شيء لان
الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوماً قال صلى الله عليه وسلم الشهر هكذا وهكذا وأشار
وأشار بأصابعه وخمس إبهامه في الثالثة وقال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ما صمنا على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم رمضان تسعة وعشرين يوماً أكثر مما صمنا ثلاثين يوماً
وهكذا عن عائشة فلم يبين خطأ الرجل فيما صنع فلا يلزمه قضاء شيء والذي روى
شهران لا ينقصان رمضان وذو الحجة المراد في حق الثواب دون الغد لاستعجاله ان يقع
اختلف في خبر صاحب الشرع الا ان يكون أهل المصر رأوا هلال شعبان فأحصوا ثلاثين
يوماً ثم صاموا فقد أحسنوا وعلى من لم يصم معهم قضاء يوم لا نأتيقن انه أفطر يوماً من
شهر رمضان لان الشهر لا يكون أكثر من ثلاثين يوماً وعلى هذا روى عن محمد رحمه
الله تعالى أنهم لو صاموا بشهادة الواحد على رؤية الهلال فصاموا ثلاثين يوماً ثم لم يروا الهلال
أفطروا لان الشهر لا يكون أكثر من ثلاثين يوماً وقد ألزمه ابن سماعة فقال هكذا فطر
بشهادة الواحد وأنت لا ترى ذلك وهذا الراجح ظاهر والجواب عنه أن الفطر بقضاء القاضي
وذلك بمقتضى الشهادة ويثبت بمثله ما لا يثبت بنفس الشهادة كالميراث عند شهادة القابلة

على الولادة وقد روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيمن أبصر الهلال وحده ورد الإمام شهادته فصام ثلاثين يوماً ولم يروا الهلال لم ينظر إلا مع الإمام والجماعة فلعل العلط وقع له كما ورد في حديث عمر رضي الله عنه أنه أمر الذي قال رأيت الهلال أن يمسح حاجبه بالماء ثم قال ابن الهلال فقال تقدمته فقال شعرة قامت من حاجبك خسبتها هلالاً وإنما أمرناه بالصوم في الابتداء احتياطاً من غير أن نحكم أن اليوم من رمضان والاحتياط في أن لا ينظر إلا مع الإمام والجماعة قال في وإذا جامع الرجل امرأته في الفرج فتابت الحشفة ولم ينزل فعليهما القضاء والكفارة والعسل أما العسل فلا ستطلاق وكاء المني بفعله وأما الكفارة فالحصول الفطر على وجه تيم الجناية به قيل تمام الجناية في اقتضاء الشهوة وذلك لا يحصل بدون أنزال ﴿فلنا﴾ اقتضاء الشهوة في المحل يتم بالإيلاج فأما الانزال تبع لا يعتد به في تكميل الجناية فلو جامعها في الموضع المكروه فعليهما العسل لما بينا ولا شك في إيجاب الكفارة على قولهما وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى في روايتان روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لا كفارة عليهما وهو طاهر على أصله لأنه لا يحمل هذا الفعل كاملاً في إيجاب العقوبة التي تدرى بالشبهات كالحمد وفي جانب المفعول ظاهر فلا يس لها فيه اقتضاء الشهوة ، وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن عليهما الكفارة وهو الأصح فإن السبب قد تم وهو الفطر بجناية متكاملة إنما يدعى أبو حنيفة رحمه الله تعالى نقصان في معنى الرنا من حيث أنه لا يحصل به افساد الفرائض ولا معتبر به في إيجاب الكفارة ﴿قال﴾ فإن جامع بهيمة أو ميتة فلا يس عليه الكفارة أنزل أولم ينزل عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى فإن السبب عنده الجماع المعدم للصوم وقد وجد ولكننا نقول الجناية لا تكامل إلا باقتضاء شهوة المحل وهذا المحل غير مشتهى عند العقلاء فإن حصل به قضاء الشهوة فذلك لغلبة الشبق أو لفرط السفه وهو كمن يتكاف لقضاء شهوته بيده لا تتم جنائيه في إيجاب الكفارة فهذا مثله ﴿قال﴾ فإن جامع أو أكل أو شرب ناسياً فظن أن ذلك يفطره فأكل كل يمد ذلك متممداً فعليه القضاء ولا كفارة عليه لأنه اشتبه عليه ما يشبهه فإن أكل كل مع النسيان يفوت ركن الصوم حقيقة ولا بقاء للعبادة مع فوات ركنها فيكون ظنه هذا في موضعه فصار شبهة في إسقاط الكفارة قال محمد رحمه الله تعالى إلا أن يكون بلغه خبر الناسي حينئذ عليه القضاء والكفارة لأن ظنه مدفوع بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال تم على صومك فلا

تبقى شبهة وقد روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لا كفارة عليه وإن بلغه الخبر
 لأن خبر الواحد لا يوجب علم اليقين وإنما يوجب العمل بتحسينا للظن بالرأى فلا تنفي الشبهة
 به وعلى هذا لو احتج ظن أن ذلك فطره فأكل بعد ذلك متمداً عليه القضاء والكفارة لأن
 ظنه في غير موضعه فإن انعدام ركن الصوم بوصول الشيء إلى باطنه ولم يوجد إلا أن يكون
 افتاء مفتي العامة بأن صومه قد فسد حينئذ لا كفارة عليه لأن الواجب على العاقل الأخذ
 بفتوى المفتي فتصير الفتوى شبهة في حقه وإن كان خطأ في نفسه وإن كان سماع الحديث أفطر
 الحاجم والمحجوم واعتمد ظاهره قال محمد رحمه الله تعالى تسقط عنه الكفارة أيضاً كما لو اعتمد
 الفتوى وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنها لا تسقط لأن العاقل إذا سمع حديثاً فليس له أن
 يأخذ بظاهره لجواز أن يكون مصروفاً عن ظاهره أو منسوخاً وإن دهن شارب أو غثاب
 فظن أن ذلك فطره فأكل بعد ذلك متمداً عليه القضاء والكفارة سواء اعتمد حديثاً أو فتوى
 لأن هذا الظن والفتوى بخلاف الإجماع غير معتبر وقال وإذا أسلم الكافر في الصف من
 شهر رمضان صام ما بقي من الشهر وليس عليه قضاء ماضى منه وكذلك اليوم الذي أسلم فيه
 لا يجبره صومه وإن لم يأكل ونوى قبل الروال لانعدام أهلية العبادة في أول النهار ولكنه
 يمسك تشبهاً بالصائمين وليس عليه قضاؤه ومن العلماء من يقول عليه قضاء هذا اليوم والأيام
 الماضية من الشهر وجعلوا إدراك جزء من الشهر كإدراك جميع الشهر كما أن إدراك جزء من
 وقت الصلاة بعد الإسلام كإدراك جميع الوقت والتفريط إنما جاء من قبله بتأخير الإسلام
 فلا يمسك في إسقاط القضاء وهو قريب من أصل الشافعي رحمه الله تعالى أن الكفار
 مخاطبون بالشرائع وقال ولنا ما روى أن وفد ثقيف حين قدموا على عهد رسول الله صلى
 الله عليه وسلم أسلموا في النصف من رمضان فأمرهم بصوم ما بقي من الشهر ولم يأمرهم
 بقضاء ماضى وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز لأن وجوب القضاء ينبنى على خطاب
 الشرع بالأداء وذلك لا يكون بدون الأهلية للعبادة والكافر ليس بأهل لثوابها فلا يثبت
 خطاب الأداء في حقه والصوم عبادة معلومة بمعاذها وهو الرمان فلا تصور للصوم منه
 في الزمن الماضي بخلاف الصلاة فإنها معلومة بأوقاتها والوقت ظرف لها فجعل إدراك جزء
 من الوقت سبباً لوجوب الأداء ثم القضاء ينبنى عليه وقال ولا تصلى الحائض ولا تصوم
 لقوله عليه الصلاة والسلام في بيان نقصان دين المرأة تقعد أحداهن شطر عمرها لا تصوم

ولا تصلى بمعنى زمان الحيض فاذا طهرت فقت أيام الصوم ولا تقضي الصلاة لما تقدم بيانه
﴿ قال ﴾ وكل وقت جعلتها فيه نفساء أو حائضاً فانها تعيد صوم ذلك اليوم ولا تعيد صلاته
وكل وقت عادت فيه مستحاضة فانها تعيد صلاته ان لم تكن صلتها فان كانت صلت وصامت
فقد جاز لان المستحاضة في حكم الطاهرات فيما يرجع الى العبادات قال صلى الله عليه وسلم
للمستحاضة توضئ وصبلى وان قطر الدم على الحصى قطراً وقال المستحاضة تتوضأ لكل
صلاة ثم طول محمد رحمه الله هذا الفصل في الأصل فقد ذكر في باب المستحاضة مسائل منها
ان يقص الدم عن أقل مدة الحيض أو يزيد على أكثر مدة الحيض أو أكثر مدة النفاس
أو يسبق رؤية الدم أو انه فلا استحاضة تكون بدم فاسد ويستدل بتقدمه على أو انه على
فساده وتعلم شرح هذه المسائل في كتاب الحيض ﴿ قال ﴾ ولا يجوز شئ من الصوم
الواجب ان يصومه في يوم الفطر أو النحر أو أيام التشريق لان الصوم في هذه الايام منهى
عنه قال أبو رافع أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أنادي في أيام مني الا لا تصوموا
في هذه الايام فانها أيام أكل وشرب وبعل وفي رواية انها أيام أكل وشرب وذكر وعن
عقبة بن عامر الجهني أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم التروية ويوم عرفة
ويوم النحر وأيام التشريق وتأويل النهي في يوم التروية وعرفة في حق الحاج اذا كان
يضمف بالصوم عن الوتوف والذكر . وفي الحديث المشهور الذي روينا أن النبي صلى
الله عليه وسلم نهى عن صوم ستة أيام والمنهى عنه يكون فاسداً والواجب في ذمته مستحق
عليه أداؤه بصفة الصحة فلا يتأدى بما هو فاسد وكذلك صوم التمتع عندنا لا يتأدى في يوم
النحر وأيام التشريق وقال الشافعي رضى الله تعالى عنه في القديم يتأدى صوم التمتع في أيام
التشريق وهو مروى عن عائشة وابن عمر ومعاذ ومذهبنا مروى عن علي وابن مسعود
رضي الله تعالى عنهما ﴿ قال ﴾ وان كان على الرجل صيام شهرين متتابعين من فطر أو ظهار
أو قتل فصامها وأفطر فيها يوماً لمرض فعليه استقبال الصيام لانعدام صفة التتابع بالفطر فان
كانت امرأة فأفطرت فيما بين ذلك للحيض لم يكن عليها استقباله . وكان ابراهيم النخعي
يسوى بين اللغظين في انه لا يجب الاستقبال لاعتبار العذر وابن أبي ليلى رحمه الله كان يسوى
بين الفصاين في انه يجب الاستقبال لانعدام التتابع بالفطر وكان يقول قد تجد المرأة شهرين
خالين من الحيض اذا حبلت أو أبيت والفرق لنا بين الفصاين من وجهين . أحدهما أن

الرجل بمحمد شهرين خالين عن المرض فلو أمرناه بالاستقبال لم يكن فيه كبير حرج والزوجة
لا بمحمد شهرين خالين عن الحيض عادة فلعلها لا تحبل ولا تبيض الى أن تياس في الامر بالاستقبال
خرج بين . والثاني أن المرض لا ينافي الصوم حتى لو تكاثف وصام جاز فاقطاع التتابع
كان بنبله والواجب عليه تتابع الصوم في الوقت الذي يتصور فيه الأداء منه فإذا لم يوجد
استقبل فأما الحيض ينافي أداء الصوم منها فلم ينقطع التتابع بقلها الا أن عليها أن تصل
قضاء أيام الحيض بصومها لان هذا القدر من التتابع في وسعها فليها أن تأتي به . وروي
ابن رستم عن محمد رحمه الله تعالى قال اذا صامت شهراً فأفطرت فيه بمذر الحيض ثم أبست
فليها الاستقبال لروال المذر قبل تمام المقصود وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنها
لو حبلت بعد ما صامت شهراً فأفطرت فيه لمذر الحيض بنت على صومها لأنها بالحبل
لا تخرج من أن تكون من ذوات الاقراء وان لم تصل قضاء أيام الحيض بصومها استقبلت
لأنها تركت التتابع الذي في وسعها قال . وان صام عن ظهار شهرين أحدهما رمضان لم
يكن عما نواه وكان عن رمضان لان صوم الظهار دين في ذمته قائماً بتأدي ما هو مشروع له
الوقت لاما هو مستحق عليه بحجة مخصوصة وعليه الاستقبال لانه بمحمد شهرين خالين عن
رمضان وهذا بخلاف ما اذا نذر ان يصوم رجب فصامه عن الظهار جاز عما نوى لان صوم
رجب كان مشروعاً له وكان صالحاً لاداء الواجب به قبل النذر وهو بالنذر موجب على نفسه
مالم يس بواجب ولا يتبى صلاحية لغيره اذ ليس له هذه الولاية فأما الشرع لما عين صوم
رمضان للفرض نفي صلاحيته لغيره وللشرع هذه الولاية فلماذا لا يتأدى صوم الظهار من المقيم
في رمضان . وله أن يفرق بين قضاء رمضان وقد بينا هذا وفيه قول عن عائشة رضي الله عنها
أنه يجب متتابعاً وكذلك صوم جزاء الصيد والمثمة لانه مطلق في القرآن قال الله تعالى أو
عدل ذلك صياماً . وقال تعالى فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم والذي روى في
قراءة أبي بن كعب فصيام ثلاثة أيام متتابعة في الحج شاذ غير مشهور والريادة على النص
بمثله لا تثبت . قال . رجل أصبح صائماً ينوي قضاء رمضان ثم علم أنه ليس عليه شيء منه
فالأحسن له أن يتم صومه تطوعاً وان أفطر لم يلزمه شيء الا على قول زفر رحمه الله تعالى
فانه يقول يلزمه القضاء وليس له أن يفطر وذكر الطحاوي رحمه الله تعالى في الصلاة عن
أبي حنيفة رحمه الله تعالى . مثل قول زفر رحمه الله تعالى وكذلك المكفر بالصوم اذا

أيسر في خلافه فالأولى أن يتم صومه تطوعاً وإن أفطر لم يلزمه القضاء إلا على قول زفر
رحمه الله تعالى فإنه يقول بعد التبين واليسار هو في نفل صحيح متى لو أنه كان نفلاً فيلزمه
التحرز عن إبطاله والقضاء إن أبطله كما لو كان شروعه بنية النفل وكن أحرم بحج مظنون
وكن تصديق على فقير على ظن أنه عليه ثم علم أنه ليس عليه لم يكن له أن يسترده ولنا في أن
عمله كان في أداء الفرض أما في حق المكفر فقد كان واجبا عليه حين شرع ظاهراً وباطناً
وكذلك في المظنون فإن المرء مخاطب بما عنده لا بما عند الله تعالى وذلك الفرض الذي شرع
فيه قد سقط عنه شرعاً فبأنى من النفل إنما بقي نظراً من الشرع له لا إيجاباً عليه فالأولى له أن يتم
ولكن لا يلزمه شيء إن لم يتم له لأن الواجب عليه التحرز عن إبطال عمله وهو لم يبطل عمله بالفطر
لأن عمله كان في أداء الفرض دون النفل وهو نظير النفل المشرع في كل يوم الأولى للمرء
أن يأتي به ولا شيء عليه إن امتنع منه ثم الشروع في كونه ملزماً لا يكون أقوى من النذر
وأضافة النذر إلى ما هو واجب لا يفيد الإيجاب فالشروع أولى بخلاف الحج فإن ما أدى
من الفرض قد سقط بالتبين ولكن لم يخرج به من الأحرام فالحج لا يخرج من الأحرام عقد لازم لا خروج
منه إلا بأداء الأفعال ألا ترى أنه لو فاته الحج لا يخرج من الأحرام إلا بأعمال العمرة فإن
أحصر في الحج المظنون فتحال بالهدى فقد اختلف فيه مشايخنا منهم من يقول لا يلزمه
قضاء شيء لأنه ثم خروجه من الأحرام والاصح أنه يلزمه القضاء لأن الأحرام في الأصل
لازم والتحلل بالأحرام دفع الحرج والمشقة عنه فبقيا وراء ذلك تبقى صفة الزوم معتبرة
بخلاف الصدقة لأنها تمت بالوصول إلى الفقير فوثر أنه مالو أنه الصوم ثم تبين أنه ليس عليه
وفي هذا لا يمكنه إبطاله (وقال في امرأة أصبحت صائمة متطوعة ثم أفطرت ثم حاضت فليها
القضاء عندنا وعند زفر رحمه الله تعالى لا قضاء عليها لأن الحيض الوجود في آخر النهار
في منافاة الصوم كالموجود في أوله فتبين أن هذا اليوم لم يكن وقت أداء الصوم في حقها
والشروع في غير وقت الصوم لا يكون ملزماً شيئاً كالشروع ليلاً ولنا في أن شروعه في
الصوم قد صح لاستجماع شرائط الأداء عند الشروع ثم بالافساد وجب القضاء ديناً في
ذمتها والحيض بعد ذلك لا ينافي بقاء الصوم ديناً وإنما يكون الحيض مؤثراً إذا صادف
الصوم وهنا الحيض لم يصادف الصوم فاعتراضه ليلاً أو نهاراً سواء ولأن الشروع كالنذر
ولو نذرت أن تصوم هذا اليوم ثم أفطرت ثم حاضت كان عليها القضاء فكذلك إذا

تسرع فان لم تضر حتى حاضرك فقد ذكر ابن سبابة عن محمد رحمه الله تعالى ان عليها
النضار أيضاً وهو الصحيح على ما أشار اليه الحاكم وفي رواية ابن رستم عن محمد لانضار
عليها لان الحبيض صادم الصوم والمنفعة لم تكن بقملها فلا تكون جانية ملزمة ١٠
وجه الرواية الاخرى ان شروها قد صح فكان بمنزلة نذرهما ولو نذرت ان تصوم هذه
اليوم سقطت عينه كان عليها القضاء وان لم يكن تعذر الاتمام مضافا الى فعلها لا يمنع وجوب
القضاء كالتيقن اذا شرع في الفعل ثم أبصر الماء فعليه القضاء قال في المكفر بالصوم عن
ظهار اذا جامع بالنهار عامداً وجب عليه الاستقبال سواء جامع التي ظاهر منها أو غيرها
لانتقاع التتابع بقوله فان جامع بالنهار ناسياً أو بالليل عامداً نظر فان جامع غير التي ظاهر
منها لم يكن عليه الاستقبال لان جماعه لم يؤثر في صومه فلم ينقطع التتابع وان جامع
التي ظاهر منها فعليه الاستقبال في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وفي قول أبي
يوسف والشافعي رحمهما الله تعالى لا يلزمه الاستقبال فان جماع الناسي والجماع بالليل
لا يؤثر في انفساد الصوم فلا ينقطع به التتابع كالاكل والشرب وجماع غير التي ظاهر
منها ولانه لو استقبل صار مؤدياً صوم الشهرين بعد المسيس ولو بني صار مؤدياً أحد الشهرين
قبل المسيس والاخر بعده وهذا أقرب الى الامتثال وهو نظير ما لو أطعم ثلاثين مسكيناً
ثم جامع لم يكن عليه استقبال الاطعام وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى قالوا الواجب عليه
بالنص اخلاء الشهرين عن المسيس وهو قادر على هذا فلا يتأذى الواجب الا به وبإيانه أن
الله تعالى قال فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتمأسا ومن ضرورة الامر بتقديم الشهرين
على المسيس الامر باخلاصهما عنه والثابت بضرورة النص كالمخصوص فكان الواجب عليه
شئئين يحجز عن أحدهما وهو تقديم الشهرين على المسيس وهو قادر على الآخر وهو اخلاصهما
عن المسيس فيأتي بما قدر عليه وذلك بالاستقبال بخلاف جماع غير التي ظاهر منها فانه غير
مأمور بتقديم صوم شهرين على جماعها فلا يكون مأموراً باخلاصها عنه وان لم يؤثر جماعه
في الصوم لا يدل على انه لا يبطل به معنى الكفارة اذا انعدم به الشرط المنصوص كما لو أيسر
في خلال صوم الكفارة فان يساره لا يؤثر في الصوم ويبطل به الكفارة ثم حرمة الجماع
في حق التي ظاهر منها بدوام الليل والنهار وفي مثله النسيان والعمد سواء كالجامع في الاحرام
وهذا بخلاف الاطعام فانه ليس في التكفير بالاطعام تنصيص على التقديم على المسيس

والامر بإخلائه عن المسيس كان لضرورة الامر بالتقديم على المسيس . فان قيل بالاجماع
ليس له أن يجامها قبل أن يكفر وان كانت كفارته بالاطعام وعندكم لا يجوز قياس المنصوص
على المنصوص **في قلنا** ما عرفنا ذلك بالقياس بل بالنص وهو حديث أوس بن الصامت
رضي عنه حين ظاهر من امراته ثم وآها في ليلة قراء وعليها خلخال فاجبته فواقها ثم سأل
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له استغفر الله ولا تعد حتى تكفر في هذا النص نبين أنه
ليس له أن يفشاها قبل التكفير سواء كانت كفارته بالاطعام أو بالصيام **في قلنا** ويجوز
نية صوم التطوع قبل انتصاف النهار . وقال مالك رحمه الله تعالى لا يجوز لانه حين أصبح غيرنا
والصوم فقد تمين أول النهار لمطره والصوم والفطر في يوم واحد لا يحتمل الوصف بالتجزئ
فهو كما لو تمين بأكله **في قلنا** قوله صلى الله عليه وسلم المتطوع بالخيار ما لم تزل الشمس
يعني المرید للصوم وعن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا أصبح دخل
على نسائه وقال هل عندكن شيء فان قالن لا قال اني صائم وفي حديث عاشوراء أن النبي صلى
الله عليه وسلم قال ومن لم يأكل فليصم فان كان صوم عاشوراء نفلا فهو نص وان كان فرضا
فجواز الفرض بنية من النهار يدل على جواز النفل بطريق الاولى ولسنا نقول ان جهة الفطر
قد تمينت بترك النية في أول النهار ولكن بقي الامر بمراعى ما بقي وقت النداء فان الصوم
ليس الا ترك النداء في وقته على قصد التقرب وفوات وقت النداء بزوال الشمس فاذا
نوى قبل الزوال فقد ترك النداء في وقته على قصد التقرب فكان صوما **في قلنا** ولو نوى
التطوع بعد انتصاف النهار لم يكن صائما عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يكون صائما اذا
نوى قبل غروب الشمس ولم يكن أكل في يومه شيئا قال لان النفل غير مقدر شرعا بل
هو موكل الى نشاطه فربما ينشط فيه بعد الزوال وهو وقت الاداء كما قبله وشبهه بالصلاة
فان التطوع بالصلاة يجوز راكبا وقاعدا مع التصدرة على القيام لانه موكل الى نشاطه
في قلنا ما بينا أن الصوم ترك النداء في وقته على قصد التقرب فان العشاء باق في حق
الصائم والمفطر جميعا ووقت النداء ما قبل الزوال دون ما بعده فاذا لم ينو قبل الزوال لم يكن
تركة النداء على قصد التقرب فلا يكون صوما واما في قضاء رمضان وكل صوم واجب
في ذمته فسواء نوى قبل الزوال أو بعده لم يكن عنه ما لم ينو من الليل لان ما كان دينيا في
ذمته لم يتعين لأدائه يوم ما لم يعينه فامساكه في أول النهار قبل النية لم يتوقف عليه فلا

يستند حكم النية اليه بخلاف صوم رمضان فإنه متعين في وقته فيتوقف امساكه عليه
 فيستند حكم الية ثم اقامة النية في أكثر الوقت مقام النية في جميعه لأجل الضرورة
 والحاجة وذلك فيما يفوته دون ما لا يفوته وصوم رمضان يفوته عن وقته والفعل لا يفوته
 أصلاً فاما ما كان ديناً في ذمته لا يفوت فلا تقام النية في أكثر الوقت في حقه مقام النية في جميعه
 قال ﷺ ولا يكون صائماً في رمضان ولا في غيره ما لم ينو الصوم وإن اجتنب المفطرات إلى
 آخر يومه بمرض أو غير مرض وقد بينا قول زفر رحمه الله تعالى في الصحيح المقيم أنه يتأدى
 منه الصوم بمجرد الامساك من غير النية فإن كان مريضاً أو مسافراً فلا خلاف أنه لا يكون
 صائماً ما لم ينو وعند زفر رحمه الله تعالى ما لم ينو من الليل قال لأن الأداء غير مستحق عليه
 في هذا الوقت نفسه فلا يتعين إلا بنية بخلاف الصحيح المقيم وعندنا اشتراط النية ليصير
 الفعل قربة فإن الإخلاص والقربة لا يحصل إلا بالنية قال الله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله
 مخلصين له الدين ففي هذا المسافر والمقيم سواء إنما فارق المسافر المقيم في الترخص بالفطر فإذا
 لم يترخص صحته منه النية قبل انتصاف النهار كما تصح من المقيم قال ﷺ فإن أصبح نية الفطر
 فظن أن نيته هذه قد أفسدت عليه صومه وأفتي بذلك فأكل قبل انتصاف النهار فعليه القضاء
 ولا كفارة عليه للشبهة التي دخلت وهما فصلان أحدهما إذا أصبح ناولاً للصوم ثم نوى
 الفطر لا يبطل به صومه عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى يبطل فإن الشروع في الصوم
 لا يستدعي فلا سوى نية الصوم فكذلك الخروج لا يستدعي فلا سوى النية ولأن الية
 شرط أداء الصوم وقد أبدله بضده وبدون الشرط لا تتأدى العبادة ﷺ ولنا في الحديث
 الذي رويناه المطر مما يدخل وفيه ما وصل شيء إلى باطنه ثم هذا حديث النفس . وقال
 النبي صلى الله عليه وسلم إن الله تجاوز لامتي عما حدثت به أنفسها ما لم يعملوا أو يتكلموا
 وكما أن الخروج من سائر العبادات لا يكون بمجرد النية فكذلك من الصوم وبالإنفاق
 اقتران النية بحالة الأداء ليس بشرط فإنه لو كانت مفسحة عليه في بعض اليوم يتأدى
 صومه في هذا الفصل إذا أفتي بأن صومه لا يجوز فاقطر لم يكن عليه كفارة لشبهة
 اختلاف العلماء لأن على المأبى أن يأخذ بقول المفتي وإن كان أصبح غير ناول للصوم ثم أكل
 فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا كفارة عليه سواء أكل قبل الزوال أو بعده وعلى قول
 أبي يوسف ومحمد وحمهما الله تعالى إن أكل قبل الزوال فعليه الكفارة وإن أكل بعد الزوال

فلا كفارة عليه قال لان قيل الروال حكم الامساك موقوف على أن يصير صائماً بنيتة فصار
بأكله جانياً مفوتاً للصوم فأما بعد الزوال امساكه غير موقوف على أن يصير صوماً بالية
فلم يكن في أكله جانياً على الصوم وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول الكفارة تستدعي كمال
الجنابة وذلك بهتك حرمة الصوم والشهر جميعاً ولم يوجد منه هتك حرمة الصوم لانه
ما كان صائماً قيل أن ينوي فتجرد هتك حرمة الشهر عن حرمة الصوم وهو غير موجب
للكفارة كما لو تجرد هتك حرمة الصوم عن هتك حرمة الشهر بأن أفطر في قضاء رمضان
وعلى قول زفر رحمه الله تعالى عليه الكفارة سواء أكل قبل الزوال أو بعده لان عنده هو
صائم وان لم ينو هو قال رحمه الله فان أصبح غير ناول للصوم ثم نوى قبل الزوال ثم أكل فلا كفارة
عليه الا في رواية عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه تلزمه الكفارة لان شروعه في الصوم
قد صح فكاملت جنابته بالفطر كما لو كان نوى بالليل وجه قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى
ان ظاهر قول النبي صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يغم الصيام من الليل يعني كونه صائماً
بهذه النية والحديث وإن ترك العمل بظاهره يعني شبهة في دره ما يندري بالشبهات كن وطىء
جارية بانه مع العلم بالحرمة لا يلزمه الحد لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم أنت ومالك لا عليك ثم
هذا على أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى ظاهر لان عنده لو أكل قبل النية لا تلزمه الكفارة
وما كان موجوداً في أول النهار يصير شبهة في آخره كالسفر انما الشبهة على قول محمد رحمه الله
تعالى وعذره ما بينا وقال رحمه الله المعنى عليه في جميع الشهر اذا أفاق بعد مضيه فعليه القضاء الاعلى
قول الحسن البصري فانه يقول سبب وجود الاداء وهو شهود الشهر لم يتحقق في حقه
لروال عقله بالاغما ووجوب القضاء ينبنى عليه هو ولنا ان الاغما مرض وهو عذر في تأخير
الصوم الى زواله لاني اسقاطه وهذا لان الاغما يضعف القوى ولا يزيل الحجا ألا ترى أنه
لا يصير مولياً عليه وان رسول الله صلى الله عليه وسلم ابتلى بالاغما في مرضه وكان معصوماً
عما يزيل العقول قال الله تعالى ما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون فاذا كان مجنوناً في
جميع الشهر فلا قضاء عليه الاعلى قول مالك رحمه الله تعالى فانه يقول الجنون مرض يخل
العقل فيكون عذراً في التأخير الى زواله لاني اسقاط الصوم كالاعما ولنا قول النبي صلى
الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم
حتى يستيقظ ومن كان مرفوعاً عنه القلم لا يتوجه عليه الخطاب بأداء الصوم والقضاء ينبنى عليه

ثم الجنون يزِيل عقله فلا يتحقق معه شهود الشهر وهو السبب الموجب للصوم بخلاف الاغماء فإنه يَجْزَمُ عن استعمال عقله ولا يزِيله فذلك جعل شاهداً للشهر حكماً وهو كان السبيل نثره الزكاة لقيام ملكه وان عجز عن اثبات اليد عليه بخلاف من هلك ماله **وقال** **فإن** أفاق المجنون في بعض الشهر فعليه صوم ما بقي من الشهر وليس عليه قضاء ما مضى في التماس وهو قول زفر والشافعي وجمهورهما أنه تعالى لأنه لو استوعب الشهر كله منع القضاء في الكل فإذا وجد في بعضه يمنع القضاء بقدره اعتباراً ببعض السبب وقياساً على الصبي وهذا لأن الصبي أحسن حالاً من الجنون فإنه ناقص العقل في بعض أحواله عديم العقل في بعض أحواله والمجنون عديم العقل بيمينه عن الإصابة عادة ولهذا جاز اعتناق الصغير عن الكفارة دون المجنون فإذا كان الصغير في بعض الشهر يمنع وجوب القضاء **فالمجنون** أولى استحساناً علماً بقوله تعالى **فمن شهد منكم الشهر فليصمه** والمراد منه شهود بعض الشهر لأنه لو كان السبب شهود جميع الشهر لوقع الصوم في شوال فصار بهذا النص شهود جزء من الشهر سبباً لوجوب صوم جميع الشهر إلا في موضع قام الدليل على خلافه ثم الجنون عارض أهجره عن صوم بعض الشهر مع بقاء أثر الخطاب فيلزمه القضاء كالإغماء وبيان الوصف أنه لو كان حجب ثم جن بقى المؤدى فرضاً له وكذلك لو كان صلى الفرض ثم جن وبقاء المؤدى فرضاً دليل بقاء أثر الخطاب فأما إذا استوعب الجنون الشهر كله فأنما أسقطنا القضاء لأنه عدم أثر الخطاب بل لدفع الحرج والمشقة والحرج عذر مسقط للقضاء كالحض في حق الصلاة فحصل الكلام أن الوجوب في الدمة ولا ينعدم ذلك بسبب الصبي ولا بسبب الجنون ولا بسبب الإغماء إلا أن الصبي يطول عادة فيكون مسقطاً للقضاء دفعا للحرج والإغماء لا يطول عادة فلا يكون مسقطاً للقضاء والجنون قد يطول وقد يقصر فإذا طال التحق بما يطول عادة وإذا قصر التحق بما يقصر عادة ثم فرق ما بين الطويل والقصير في الصوم أن يستوعب الشهر كله لأن الشهر في حكم الأجل وفي الصلاة أن يزيد على يوم وليلة لدخول الفرائض في حد التكرار وعلى هذا الأصل قلنا لو نوى الصوم بالليل ثم جن بالنهار جاز صومه عن الفرض في ذلك اليوم خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى لأن الجنون لا ينافي العبادة ولا صفة الفرضية فإن الأهلية للعبادة لكونه أهلاً لثوابها وركن الصوم بعمد النية هو الإمساك والجنون لا ينافيه **وقال** **فإن** جن في شهر رمضان ثم أفاق بعد سنتين في رمضان فعليه

قضاء الشهر الأول لادرا كه جزء منه وقضاء الشهر الآخر لادرا كه جزء منه وليس عليه
 قضاء الشهور التي في السنين الماضية بين ذلك لانه لم يدرك جزء منها في حال الافاقة فان كان
 جنونه أصلياً بان بلغ مجنوناً ثم أفاق في بعض الشهر فالحفظ عن محمد رحمه الله تعالى انه
 ليس عليه قضاء ماضى لان ابتداء الخطاب يتوجه عليه الآن فيكون بمنزلة الصبي حين
 يبلغ وروى هشام عن أبي يوسف قال في القياس لا قضاء عليه ولكن استحسن فأوجب
 عليه قضاء ماضى من الشهر لان الجنون الأصلي لا يفارق الجنون العارض في شيء من
 الاحكام وليس فيه رواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى واختلف فيه المتأخرون على قياس
 مذهبه والاصح انه ليس عليه قضاء ماضى هو قال هو مريض أفطر في شهر رمضان ثم مات
 قبل ان يبرأ فليس عليه شيء لان وقت أداء الصوم في حقه عدة من أيام أخر بالنص ولم
 يدركه ولان المرض لما كان عذراً في اسقاط أداء الصوم في وقته لدفع الحرج فلان يكون عذراً
 في اسقاط القضاء أولى وان برئ وعاش شهراً فلم يقض الصوم حتى مات فعليه قضاؤه لانه
 أدرك عدة من أيام أخر وتمكن من قضاء الصوم فصار القضاء ديناً عليه . وفي حديث
 أبي مالك الاشجعي رحمه الله تعالى أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كان
 مريضاً في شهر رمضان ثم مات فقال عليه الصلاة والسلام ان كان مات قبل ان يطيق
 الصوم فلا شيء عليه وان أطاق الصوم ولم يصم حتى مات فليقض عنه يعني بالاطعام ثم لا يجوز
 لوليه ان يصوم عنه وحكى عن الشافعي رحمه الله تعالى قال ان صبح الحديث صام عنه وارثه
 قال أبو حامد من أصحابهم وقد صبح الحديث والمراد منه قوله صلى الله عليه وسلم من مات وعليه
 صيام صام عنه وليه هو ولنا هو حديث ابن عمر رضي الله عنهما موقوفاً عليه ومرفوعاً لا يصوم
 أحد عن أحد ولا يصلي أحد عن أحد ثم الصوم عبادة لا تجري النيابة في أدائها في حالة
 الحياة فكذلك بعد الموت كالصلاة وهذا لان المعنى في العبادة كونه شاقاً على بدنه ولا
 يحصل ذلك بأداء نائبه ولكن يطعم عنه لكل يوم مسكيناً لانه وقع اليأس عن أداء
 الصوم في حقه فتقوم القدية مقامه كما في حق الشيخ العاني وانما يجب عليهم الاطعام من
 ثلثه اذا أوصى ولا يلزمهم ذلك اذا لم يوص عندنا وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى يلزمهم
 ذلك من جميع ماله أوصى أو لم يوص وهو نظير الخلاف في دين الزكاة ثم الاطعام عندنا
 بقدر نصف صاع لكل مسكين وعنده يقدر بالمد وأصل الخلاف في طعام الكفارة ونحن

نقيسه على صدقة الفطر بعلته أنه أوجب كفاية للمسكين في يومه وعلى هذا اذا مات وعليه
 صلوات يطعمه لكل صلاة نصف صاع من خنطة وكان محمد بن مقاتل يقول أولاً يطعم
 عنه لصاوات كل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلاة فرض على حدة
 بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح والصاع قفيز بالحجاجة وهو ربع الماشى وهو ثمانية أرتال
 في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وهو قول أبي يوسف رحمه الله تعالى الاول ثم
 رجع فقال خمسة أرتال وثلاث رطل ومن أصحابنا من وفق فقال ثمانية أرتال بالمعراق كل
 رطل عشرون استاراً فذلك مائة وستون فذلك مائة وستون استاراً وخمسة أرتال وثلاث رطل
 بالحجاجة كل رطل ثلاثون استاراً فذلك مائة وستون وهذا ليس بقوي فقد نص في كتاب
 العشر والحراج عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه خمسة أرتال وثلاث رطل بالمعراق وهو قول
 الشافعي رحمه الله تعالى وانما رجع أبو يوسف حين حج مع الرشيد فدخل المدينة وسأله عن
 صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأناؤه سبعون شيخاً منهم كل واحد منهم يحمل صاعاً تحت
 ثوبه فقال ورث هذا عن أبي عن أبيه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان كل ذلك
 خمسة أرتال وثلاث رطل ولنا حديث أنس رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى
 الله عليه وسلم يتوضأ بالماء رطلين ويفتسل بالصاع ثمانية أرتال وتوارث أهل المدينة ليس
 بقوي فقد قال مالك رحمه الله تعالى ققيهم صاع أهل المدينة تحري عبد الملك بن مروان
 على صاع رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا آل الأمر إلى التحري فتحري عمر رضي الله
 عنه أولى بالمصير إليه والقفيز الحجاجة صاع عمر رضي الله عنه حتى كان الحجاجة بمن به
 على أهل العراق ويقول ألم أخرج لكم صاع عمر رضي الله عنه قال إبراهيم النخعي
 رحمه الله كان صاع عمر حجاجة ثم قد كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم صاعان مختلفان
 منها للنسقات ومنها للصدقات فاردى أنه كان خمسة أرتال وثلاث رطل على صاع
 النفقات قال وان صح بعد رمضان عشرة أيام ثم مات فعليه قضاء العشرة الأيام التي
 صح بها لأنه بقدرها أدرك عدة من أيام آخر واليعض معتبر بالكل وذكر الطحاوي
 أنه على قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى يلزمه قضاء جميع الشهر وان صح يوماً
 واحداً وعلى قول محمد رحمه الله تعالى يلزمه القضاء بقدر ما صح وهذا وهم من الطحاوي فان
 هذا الخلاف في النذر اذا نذر المريض صوم شهر ثم برأ يوماً ولم يصم فهو على هذا الخلاف

فأما قضاء رمضان فلا خلاف بينهم والفرق لأبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى أن هناك السبب الموجب هو النذر إلا أنه ليس للعريض ذمة صحيحة في التزام أداء الصوم حتى يبرأ فعند البرء يصير كالمجدد للنذر والصحيح إذا قال الله تعالى على أن أصوم شهراً ثم مات بعد يوم فعليه قضاء جميع الشهر وهنا السبب الموجب للأداء إدراك عدة من أيام أخر فلا يلزمه القضاء إلا بقدر ما أدرك والمسافر في جميع هذه الوجوه بمنزلة المريض قال مسافر أصبح صائماً ثم قدم المصروف فافتي بأن صيامه لا يجوز وأنه عاص فأفطر فعليه القضاء ولا كفارة عليه والكلام في هذه المسئلة في فصول أحدها أن أداء الصوم في السفر يجوز في قول جمهور الفقهاء وهو قول أكثر الصحابة وعلى قول أصحاب الظواهر لا يجوز وهو مروي عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهما يستدلون بقوله تعالى فعدة من أيام أخر فصار هذا الوقت في حقه كالشهر في حق المقيم فلا يجوز الأداء قبله وقال صلى الله عليه وسلم الصائم في السفر كالفطر في الحضر وقال ليس من البر الصيام في السفر وفي رواية ليس من أوبرم صيام في السفر ولنا قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهذا يعم المسافر والمقيم ثم قوله ومن كان مريضاً أو على سفر ليان الترخص بالفطر فينتفي به وجوب الأداء لا جوازه وفي حديث عائشة رضي الله عنها أن حمزة بن عمرو الأسلمي قال يا رسول الله إنى أسافر في رمضان أفأصوم فقال صلى الله عليه وسلم صم إن شئت وفي حديث أنس رضي الله عنه قال سافرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان ففنا الصائم ومنا المفطر لا يعيب البعض على البعض وتأويل حديثهم إذا كان يجده الصوم حتى يخاف عليه الهلاك على ما روي أنه مر برجل مشى عليه قد اجتمع عليه الناس وقد طال عليه فسأل عن حاله فقيل أنه صائم فقال صلى الله عليه وسلم ليس من البر الصيام في السفر يعني لمن هذا حاله والثاني أن المسافرة في رمضان لا بأس بها وعلى قول أصحاب الظواهر يستديم السفر في رمضان ولا ينشئه والدليل على جواز المسافرة حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من المدينة إلى مكة لليلتين خلتا من رمضان فصام حتى أتى قديدا فشكى الناس إليه فأفطر ثم لم يزل مفطراً حتى دخل مكة فإن سافرت في رمضان فقد سافر رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن صمت فقد صام وإن أفطرت فقد أفطرت وكل ذلك واسع والثالث إذا أنشأ السفر في رمضان فله أن يترخص بالفطر وكان علي وابن عباس كانا يقولان ذلك لمن أهل الهلال

وهو مسافر ما من أنشأ السفر في رمضان فليس له أن ينظر والحديث الذي روينا
حجة فقد أفطر رسول الله صلى الله عليه وسلم حين شكى الناس إليه ولا يقال لما أهل الهلال
وهو مقيم فقد لزمه أداء صوم الشهر فلا يسقط ذلك عنه بسفر ينشئه باختياره كالיום الذي
يسافر فيه لا نأقول صوم الشهر عبادات متفرقة وإنما يلزمه الأداء باعتبار اليوم الذي كان مقبلاً
في شيء منه دون اليوم الذي كان مسافراً في جميعه قياساً على الصلوات والرابع أن الصوم
في السفر أفضل من الفطر عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى الفطر أفضل لأن طاهر ما
روينا من الآثار يدل على أن الصوم في السفر لا يجوز ما ترك هذا الظاهر في حق الجواز بقى
معتبراً أن الفطر أفضل وقاس بال صلاة فإن الاقتصار على الركنين في السفر أفضل من الانتمام
فكذلك الصوم لأن السفر يؤثر فيهما قال صلى الله عليه وسلم إن الله وضع عن المسافر شطر
الصلاة والصوم (وإنما) ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في المسافر يترخص
بالفطر وإن صام فهو أفضل له وبدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصوم حتى شكى
الناس إليه ثم أفطر فذلك دليل على أن الصوم أفضل ثم الفطر رخصة وأداء الصوم عزيمة
والتمسك بالعزيمة أولى من الترخص بالرخصة وهذا لأن الرخصة لدفع الحرج عنه وربما
يكون الحرج في حقه في الفطر أكثر فانه يحتاج إلى القضاء وحده والصوم مع الجماعة في
السفر يكون أخف من الفطر والقضاء وحده في يوم جميع الناس فيه مفطرون بخلاف
الصلاة فإن شطر الصلاة سقط عنه أصلاً حتى لا يلزمه القضاء فإن الظهر في حقه كالفجر
في حق المقيم إذا عرفنا هذا فنقول إذا قدم المصنف فأنهى أن صومه لا يجزئه تصير هذه الفتوى
شبهة في إسقاط الكفارة وكذا كونه مسافراً في أول النهار يصير شبهة في آخره والكفارة
تسقط بالشبهة (وقال) ولا بأس بقضاء رمضان في أيام العشر يريد به تسعة أيام من أول
ذي الحجة وهو قول عمر رضي الله تعالى عنه وكان على رضي الله عنه يقول لا يجوز لحديث
روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن قضاء رمضان في أيام العشر ونحن
أخذنا بقول عمر رضي الله تعالى عنه لأن الصوم في هذه الأيام مندوب إليه وهو فاسد
صوم عاشوراء وصوم شعبان وقضاء رمضان في هذه الاوقات يجوز . وقال صلى الله عليه وسلم
أفضل الصيام بعد رمضان عشر ذي الحجة وتأويل النهي في حق من يعتاد صوم هذه
الأيام تطوعاً انه لا ينبغي له أن يترك عادته ويؤدى ما عليه من القضاء في هذه الأيام

﴿وقال﴾ وإذا بلغ الغلام في يوم من رمضان فأفطر فيه فلا شيء عليه. وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه إذا بلغ قبل الزوال فعليه أن يصوم وإن أفطر فعليه قضاء هذا اليوم لأن وقت النبي يمتد إلى وقت الزوال في حق من كان أهلاً للمبادة في أول النهار فصار بلوغه قبل الزوال كبلوغه ليلاً فعليه أن ينوي الصوم وجه ظاهر الرواية أن الخطاب بالصوم ما كان متوجهاً عليه في أول النهار وصوم اليوم الواحد لا يتجزأ وجوباً وأمساً كما في أول النهار ما توقف على صوم الفرض لأنه لم يكن أهلاً له فهو نظير الكافر يسلم ولو بلغ في غير رمضان في يوم فنوى الصوم تطوعاً أجزأه بالاتفاق وفي الكافر يسلم اشتباه فقد ذكر في الجامع الصغير في صبي بلغ وكافر يسلم قال هما سواء وهذا يدل على أن نية كل واحد منهما صوم التطوع صحيح وأكثر ما يخضع للفرق بين الفصليين فقالوا لا يصح من الكافرية صوم التطوع بعدما سلم قبل الزوال لأنه ما كان أهلاً للمبادة في أول النهار فلا يتوقف أمساً كما على أن يصير عبادة بالنية قبل الزوال ﴿وقال﴾ وإذا ذاق الصائم بلسانه شيئاً ولم يدخل حلقه لم يفطر لأن الفطر بوصول شيء إلى جوفه ولم يوجد والفم في حكم الظاهر ألا ترى أن الصائم يتعضض فلا يضره ذلك ويكره له أن يدرسه نفسه شيء من هذا لأنه لا يأمن أن يدخل حلقه بعد ما أدخله فيه فيحوم حول الحلق قال صلى الله عليه وسلم فمن رتع حول الحلق بوشك أن يقع فيه ﴿وقال﴾ وإن دخل ذباب جوفه لم يفطره ولم يضره وهذا استحسان وكان ينبغي في القياس أن يفسد صومه لأنه ليس فيه أكثر من أنه غير مفد وأنه لا صنع له فيه فكان نظير انتراب يهال في حلقه وفي الاستحسان لا يضره هذا لأنه لا يستطيع الامتناع منه فإن الصائم لا يجد بداً من أن يفتح فيه فيتحدث مع الناس وما لا يمكن التحرز عنه فهو عفو ولأنه مما لا يتقذى به فلا ينعدم به معنى الإمساك وهو نظير الدخان والغبار يدخل حلقه قال أبو يوسف رحمه الله تعالى وقد يدخل في هذا الاستحسان بصفة القياس فإنه لو كان الذباب في حلقه ثم طار لم يضره ولو كان هذا مفسداً للصوم لكان بوصوله إلى باطنه يفسد صومه وإن خرج بعد ذلك وإن نزل في حلقه نلج أو طار فقد اختلف مشايخنا فيه والصحيح أنه يفطره لأن هذا مما يستطيع الامتناع منه بأن يكون تحت السقف ولأن هذا مما يتقذى به ﴿وقال﴾ وإن كان بين أسنانه شيء قد دخل جوفه لم يفطر لأن هذا لا يستطيع الامتناع منه فإن تسحر بالسويق فلا بد من أن يبقى بين أسنانه شيء فإذا أصبح يدخل في حلقه مع ريقه ثم ما يبقى بين الأسنان تبع لريقه فكما أنه

اذا ابتلع ريقه لم يضره فكذلك ما هو تبع وهذا اذا كان صغيراً بقي بين الاسنان عادة
 وهو بخلاف ما اذا دخل ذلك القدر في فيه لان ذلك مما يستطاع الامتناع منه فان
 كان بحيث لا يبقى بين الاسنان عادة يفسد صومه لان هذا لا يكثر فيه البلوى والتحرز
 عنه ممكن وقدروا ذلك بالحصاة فان كان دونها لم يفسد به الصوم وقددر الحصاة اذا ادخله في
 حلقه فسد صومه وعليه القضاء ولا كفارة عليه في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى . وقال
 زفر رحمه الله تعالى عليه الكفارة لانه ليس فيه أكثر من انه طعام متغير فهو كاللفظ
 باللحم المتين ولا يبي يوسف ان هذا من جنس ما لا يتغير به والطباع ثمانية فهو نظير التراب
 ثم للغم حكم الباطن من وجه وحكم الظاهر من وجه والكفارة تسقط بالشبهة فلماذا أسقطنا
 عنه الكفارة ؟ قال رحمه رجل قال لله على صوم شهر فله ان يصومه متفرقاً اما وجوب الصوم
 بشذره فلانه عاهد الله عهداً والوفاء بالعهد واجب قال الله تعالى وأوفوا بعهد الله اذا عاهدتم
 ودم من ترك الوفاء بالعهد بقوله ومنهم من عاهد الله الآية ثم ما كان من جنسه واجب شرعاً
 صح الزامه بالنذر وما ليس من جنسه واجب شرعاً كزيادة المريض لا يصح الزامه
 بالنذر الا في رواية عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى وهو قول أبي يوسف
 فسكانه اعتبر في تلك الرواية كون المنذور قريبة ثم ما يلزمه بالنذر فرع لما هو واجب بإيجاب
 الله تعالى وما أوجب الله تعالى من الصوم مطلقاً فتعين وقت الاداء الى العبد والخيار اليه
 في الأداء متفرقاً أو متتابعاً كقضاء رمضان فكذلك ما يوجب على نفسه ولان صوم الشهر
 عبادات متفرقة لانه يتخلل بين الايام وقت لا يقبل الصوم فلا يلزمه التتابع فيه الا ان ينص
 عليه أو ينويه فان المنوى اذا كان من محتملات لفظه جمل كاللفظ هو قال رحمه فان سمي شهراً
 بعينه كرجب فعليه ان يصومه وان لم يصمه فعليه القضاء وكذلك ان أفطر فيه يوماً فعليه
 قضاء ذلك اليوم بالقياس على ماوجب بإيجاب الله تعالى من الصوم في وقت بعينه وهو
 صوم رمضان ويستوى ان كان قال متتابعاً أو لم يقل لان الصفة في العين غير معتبرة وأيام شهر بعينه
 متجاوزة لا متتابعة فلا يلزمه صفة التتابع فيه وان نص عليه أو نواه بخلاف ما اذا سمي
 شهراً بغير عينه لان الوصف في غير العين معتبر ثم في العين اذا لم يصمه حتى وجب عليه
 القضاء فله أن يفرق القضاء لان القضاء معتبر بالأداء كما في صوم رمضان رحمه قال رحمه وان كان
 أراد مينا فعليه كفارة اليمين سواء أفطر في جميع الشهر أو في يوم منه لان المنوى من محتملات

لفظه فان الخالف يماهد الله تعالى كالناذر ثم شرط حنثه أن لا يصوم جميع الشهر فسواء أفطر فيه يوماً أو أكثر فقد وجد شرط الحنث والحاصل أنه اذا لم ينو شيئاً كان كلامه نذراً باعتبار الظاهر والمادة وان نوى اليمين كان يميناً بينته نذراً بظاهره وان نواهها جميعاً كان نذراً ويميناً في قول أبي حنيفة ومحمد ورحمهما الله تعالى وروى أصحاب الاملاء عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنهما لا يجتمعان في كلمة واحدة ولكنه ان نوى اليمين فهو يمين تلزمه الكفارة بالحنث دون القضاء وان نواهها كان نذراً ولم يكن يميناً وجه قوله ان حكم النذر يخالف حكم اليمين فلا يجتمعان في كلام واحد كقوله لا مراة أنت على حرام ان نوى به الطلاق كان طلاقاً وان نوى به اليمين كان يميناً ولا يجتمعان وان نواهها وليس هذا نظير قول أبي يوسف رحمه الله تعالى في اجتماع معني الحقيقة والحجاز في كلام واحد في بعض مسائل الايمان لان حكم المجاز هناك غير مخالف لحكم الحقيقة فكان بمنزلة لفظ العموم وجه قولهما أن في لفظه كلمتين احدهما يمين وهو قوله لله فان منناه بالله قال ابن عباس رضي الله عنه دخل آدم الجنة فله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان اللام والياء يتماثلان قال الله تعالى آمنتم له وفي موضع آخر به وقوله على نذر الا أن عند الاطلاق غلب عليه معنى النذر باعتبار المادة فدخل عليه فاذا نواهها فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملانه فيعمل بينته وليس هذا نظير ما يقال ان على قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجتمع الحقيقة والحجاز في لفظ واحد لان الحقيقة استعمال اللفظ في موضعه والحجاز استعماله في غير موضعه وانما ذلك في كلمة واحدة لا في كلمتين وقال رحمه الله تعالى وان نذر صوم سنة بيمينها أفطر يوم الحر ويوم الفطر وأيام التشريق لان الصوم في هذا الايام منهي عنه شرعاً والى العبد ولاية الايجاب بنذره لا رفع المنهي ثم عليه قضاء هذه الايام عندنا . وقال زفر رحمه الله تعالى ليس عليه القضاء وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى واصل المسئلة اذا قال لله على ان أصوم غداً وغداً يوم النحر أو قال لله على ان أصوم يوم النحر صح نذره في الوجهين ويؤمر بأن يصوم يوماً آخر فان صام في ذلك اليوم خرج من موجب نذره وعند زفر والشافعي رحمهما الله تعالى لا يصح نذره وهو رواية ابن المبارك عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وروى الحسن عن أبي حنيفة أنه اذا قال لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره وان قال غداً وغداً يوم النحر صح نذره وجه قولهما ان الصوم غير مشروع في هذه الايام وليس الى العبد شرع ما ليس بمشروع كالصوم ليلاً

وبأنه أن الشرع عين هذا الزمان للاكل بقوله عليه السلام فإنها أيام أكل وشرب وتمينه لاحد
 الضدين بنى الضد الآخر فيه وللدليل على أنه لا يصلح لاداء شئ من الواجبات ان الصوم
 اسم لما هو رتبة والمنهي عنه يكون معصية فلا يكون صوماً **قولنا** ان الصوم مشروع في
 هذه الايام فان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم هذه الايام وموجب النهي الانتهاء والاشتهاء
 عما ليس بمشروع لا يتحقق ولان موجب النهي الانتهاء على وجه يكون للعبد فيه اختيار بين
 أن ينهي فيشأب عليه وبين أن يقدم على الاوتكاب فيعاقب عليه وذلك لا يتحقق اذا لم يبق
 الصوم مشروعاً فيه وموجب النهي غير موجب النسخ فاذا كان موجب النسخ رفع المشروع
 عرفنا أنه ليس موجب النهي رفع المشروع والمنهى الذي لأجله كان الصوم مشروعاً في سائر
 الايام كون الامساك فيها بخلاف العادة وهذا المعنى في هذه الايام أظهر والشرع أمر بالفطر
 فيه لانه جعله مفطراً فيه بخلاف الليل فقد جعله مفطراً بدخول الليل بقوله فقد أفطر
 الصائم أكل أو لم يأكل والنهي يجعل الاداء من العبد فاسداً ولهذا لا يصلح لاداء شئ من
 الواجبات به ولكن صفة الفساد لا تمنع بقاء أصله شرعاً كمن أفسد احرامه نفي عقد الاحرام
 وعليه أداء الافعال شرعاً واذا ثبت أن الصوم مشروع في هذا اليوم فقد حصل نذره مضافاً
 الى محله فيصح وليس في النذر ارتكاب المنهى انما ذلك في أداء الصوم ولهذا أمرناه بأن يصوم
 يوماً آخر كيلا يكون مرتكباً للمنهى ولو صام في هذه الايام خرج عن موجب نذره لانه
 ما ألزم الا هذا القدر وقد أدى كمن قال لله علي أن أعاق هذه الرقبة وهي عمياء خرج عن
 موجب نذره باعتاقها لانه ما ألزم الا هذا القدر وقد أدى باعتاقها وان كان لا يتأدى شئ
 من الواجبات بها وكن نذر أن يصلى عند طلوع الشمس فعليه أن يصلى في وقت آخر فاذا
 صلى في ذلك الوقت خرج عن موجب نذره وجه رواية الحسن أنه اذا نص على يوم البحر
 فقد صرح في نذره بما هو منهى عنه فلم يصح واذا قال غداً لم يصرح في نذره بما هو منهى
 عنه فصح نذره وهو كالمرأة اذا قالت لله علي أن أصوم يوم حىضى لم يصح نذرها ولو قالت غداً
 وغداً يوم حىضها صح نذرها اذا عرفنا هذا فقول اذا نذر صوم سنة بعينها فعليه قضاء خمسة
 أيام اذا أفطر فيها يوم الفطر ويوم النحر وأيام التشريق وان ألزم سنة بغير عينها فعليه قضاء
 خمسة وثلاثين يوماً لان صوم رمضان لا يكون عن المنذور ولو قال سنة متتابعة فعليه ان
 يصل هذا القضاء بالاداء وكان محمد بن سلمة رحمه الله تعالى يقول في هذا الفصل لا يفطر

في الايام الخمسة لان هذا القدر من التتابع في وسعه والاول اصح وهو مروى عن أبي
 يوسف رحمه الله تعالى وكذلك المرأة ان نذرت صوم سنة بعينها قضت ايام الحيض لما بينا
 (وقال) رجل جعل لله عليه ان يصوم كل خميس أتى عليه فافطر خميساً فمليه القضاء وكفارة
 الجمين ان أراد بعينها فان افطر خميساً آخر قضاء أيضاً ولم يكن عليه كفارة أخرى لان الجمين
 واحدة فاذا حنت فيها مرة لا يحنث مرة أخرى وبحكم النذر لزمه صوم كل خميس فكل ما
 افطر في خميس كان عليه قضاؤه وهذا لان ايجاب القضاء في كل خميس لا يقتضي تعدد النذر
 بخلاف ايجاب الكفارتين (وقال) وان جعل لله عليه ان يصوم اليوم الذي يقدم فيه فلان
 أبداً فقدم فلان ليلاً لم يلزمه شيء لان اليوم حقيقة لياض النهار ولم يوجد ذلك عند قدوم فلان
 ولا يقال اليوم بمعنى الوقت كالمو قال لامرأته أنت طالق في اليوم الذي يقدم فيه فلان لان
 اليوم قد يحتمل معنى الوقت ولكن اذا قرن به ما يختص بأحد الوقتين وهو يياض النهار علم
 أنه ليس مراده الوقت مطلقاً بخلاف الطلاق فإنه لا يختص بأحد الوقتين وان قدم فلان في
 يوم تدأكل فيه فعليه ان يصوم ذلك اليوم فيما يستقبل ولا يقضى هذا اليوم الذي أكل فيه
 وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى ان عليه قضاءه قال لان السبب هو النذر والوقت شرط فيه
 فعند وجوده يستند الوجوب الى نذره فكانه قال لله على ان أصوم غداً فأكف الله عليه قضاؤه
 وجه ظاهر الرواية أنه أضاف النذر الى وقت قدوم فلان فعند وجود القدوم يصير كالمجدد للنذر
 كما هو الاصل ان المعلق بالشرط عند وجوده كالمنجز ومن أكل في يوم ثم قال لله على ان أصوم
 هذا اليوم أبداً فعليه ان يصومه فيما يستقبل وليس عليه قضاء هذا اليوم وكذلك لو قدم
 فلان بعد الزوال وحواب أبي يوسف رحمه الله تعالى في هذا غير محفوظ ويجوز ان يفرق
 بينهما بدملة ان ما بعد الزوال ليس بوقت لالتزام الصوم من أحد وما قبل الزوال ان لم يكن
 وقتاً لالتزام الصوم في حق الأكل فهو وقت في حق غيره والاظهر أنه يسوي بينهما
 وان كان قدم قبل الزوال ولم يكن أكل فيه صامه لبقاء وقت النية عند القدوم وصار كالمنجز
 للنذر في الحال (وقال) رجل أصبح صلياً يوم الفطر ثم افطر فلا قضاء عليه في قول أبي
 حنيفة رحمه الله تعالى وعليه القضاء في قول أبي يوسف ومحمد رحمه الله تعالى لأن الشروع
 ملزم كالنذر بدليل سائر الايام والنهي لا يمنع صحة الشروع فيجب القضاء كمن شرع في الصلاة
 في الأوقات المكروهة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى بقول لم يجب عليه الاتمام بعد الشروع

لان فيه ممضية ووجوب القضاء ينبنى على وجوب الاتمام ولان القدر المؤدى كان فاسداً
 لما فيه من ارتكاب النهي فلا يجب عليه حفظه ووجوب الاتمام والقضاء لحفظ المؤدى
 بخلاف النذر فانه يتنذر صار مرتكباً للنهي وفي الشروع في الصلاة في الوقت المكروه
 روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وبعد التسليم الفرق من وجهين أحدهما ان بالشروع
 هناك لا يصير مرتكباً للنهي لان بمجرد التكبير لا يصير مصلياً كمن حلف ان لا يصلي
 فكبر لا يحنث ولهذا صح الشروع وهنا بمجرد الشروع صار مصلياً كمن حلف ان لا يصلي
 مسألة اليمين ولان هناك يمكنه الأداء بذلك الشروع لا بصفة الكراهة بان يصبر حتى
 تبيض الشمس فهذا لزمه وهنا بهذا الشروع لا يمكنه الأداء بدون صفة الكراهة فلم
 تلزمه **وقال** امرأة قالت لله على أن أصوم يوم حيضى فلا شيء عليها لان الحيض ينافي
 أداء الصوم ومع التصريح بالمنافي لا يصح الالتزام كمن قال الله على أن أصوم اليوم الذي
 أكلت فيه وكذلك ان حاضت ثم قالت لله على أن أصوم هذا اليوم لان المتنافي متحقق
 فكأنها صرحت به بخلاف ما اذا قالت لله على أن أصوم غداً حاضت من العمد لانه ليس
 في لفظها تصريح بالمنافي فصح الالتزام ثم تعذر عليها الأداء بما اعترض من الحيض فعليها
 القضاء **وقال** واذا دخل التبار أو الدخان حلق الصائم لم يضره لان هذا لا يستطاع
 الامتناع منه فالتنفس لا بد منه للصائم والتكليف بحسب الوسع ولو طعن برمح حتى وصل
 الى جوفه لم يفطره لان كون الرمح بيد الطاعن يمنع وصوله الى باطنه حكماً فان بقي الزح
 في جوفه فسد صومه لانه صار مغيياً حقيقة فكان واصلاً الى باطنه وهو قياس ما لو ابتلع
 خيطاً فان بقي أحد الجانبين بيده لم يفسد صومه وان لم يبق فسد صومه **وقال** ولو أكره
 على أكل وشرب فعليه القضاء دون الكفارة عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى ان تناول
 بنفسه مكرهاً فكذلك وان صب في حلقه لم يفسد صومه واعتبر صنعه في ذلك ونحن
 نعتبر وصول المفطر الى باطنه مع ذكره للصوم وذلك لا يختلف بفعله وبفعل غيره وكذلك
 التائم ان صب في حلقه ماء فسد صومه عندنا ولم يفسد عند زفر والشافعي رحمه الله تعالى
 لانه أعذر من التامى اذا لا صنع له أصلاً ولكننا نقول الناسى معدول به عن التماس بالنص
 وهذا ليس في معناه لان النسيان لا صنع فيه للعباد فاذا كان العذر ممن له الحق منع فساد
 صومه واليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله أطعمك وسقاك وهنا اتما

جاء المذنب بسبب مضاف الى العباد وهو النوم منه والصب من غيره وهذا غير مانع من
 فساد الصوم لوصول المفطر الى باطنه **وقال** **رحم** للصائم ان يستاك بالسواك أول النهار
 وآخره وكره الشافعي رحمه الله تعالى للصائم السواك آخر النهار لقوله صلى الله عليه وسلم
 خلوف فم الصائم أطيب عند الله تعالى من ريح المسك والسواك يزيل الخلوف وما هو أثر
 العبادة يكره ازالته كدم الشهيد **وقال** **رحم** قوله صلى الله عليه وسلم خير خلال الصائم
 السواك **وقال** لو لا ان اشق على أمتي لأمرتهم بالوضوء عند كل صلاة وبالسواك عند
 كل وضوء ثم هو تطهير للفم فلا يكره للصائم كالمضمضة والسواك لا يزيل الخلوف بل
 يزيد فيه انما يزيل النكبة الكريمة ومراده صلى الله عليه وسلم بيان درجة الصائم لا عين
 الخلوف فان الله تعالى يتعالى عن أن تلحقه الروائح ودم الشهيد يبقى عليه ليكون شاهداً له على
 خصمه يوم القيامة والصوم بين العبد وبين من يعلم السر وأخفى فلا حاجة الى الشاهد
 والسواك الرطب واليابس فيه سواء لقول ابن عباس رضى الله عنه لا بأس للصائم أن
 يستاك بالسواك الأخضر وكذلك لا بأس أن يبله بالماء الا في رواية عن أبي يوسف رحمه
 الله تعالى أنه كره ذلك لانه يجد منه بذاقهم نظير الدوق وادخال الماء في فيه من غير حاجة
وقال **رحم** حديث عائشة رضى الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستاك
 بالسواك الرطب وهو صائم **وقال** **رحم** واذا خافت الحامل أو المرضع على نفسها أو ولدها
 أفطرت لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن
 الحامل والمرضع الصوم ولانه يلحقها الحرج في نفسها أو ولدها والحرج عذر في الفطر
 كالمرضى والمسافر وعليها القضاء ولا كفارة عليها لانها ليست بجارية في الفطر ولا فدية
 عليها عندنا . **وقال** الشافعي رحمه الله تعالى ان خافت على نفسها فكذلك وان خافت على
 ولدها فعليها الفدية ومذهبه مروى عن ابن عمر رحمه الله تعالى ومذهبه مروى عن علي
 وابن عباس رضى الله عنهما الا ان المروى عن ابن عمر الفدية دون القضاء والجمع بينهما
 لم يشهر عن أحد من الصحابة وهو يقول الفطر منقعة حصلت بسبب نفس عاجزة عن
 الصوم خلقه لاعلة فيوجب الفدية كفطر الشيخ الثاني وهذا لان الفطر منقعة شخصين
 منقعتا ومنقعة ولدها فباعتبار منقعتها يجب القضاء وباعتبار منقعة ولدها يجب الفدية **وقال** **رحم**
 ان هذا مفطر يرجى له القضاء فلا يلزمه الفداء كالمرضى والمسافر وهذا لان الفدية

مشروعة خلفا عن الصوم والجمع بين الخلف والاصل لا يكون وهو خلف غير معقول بل هو ثابت بالنص في حق من لا يطبق الصوم فلا يجوز إيجابه في حق من يطبق الصوم ولا يجوز أن يجب باعتبار الولد لانه لا صوم على الولد فكيف يجب ما هو خلف عنه ولانه لا يجب في مال الولد ولو كان باعتباره لوجب في ماله كنفقته ولتضاعف بتعدد الولد واما الشيخ الكبير الذي لا يطبق الصوم فانه ينظر ويطم لكل يوم نصف صاع من حنطة . وقال مالك لا فدية عليه قال لان اصل الصوم لم يلزمه لكونه عاجزا عنه فكيف يلزمه خلفه لان الخلف مشروع ليقوم مقام الاصل ولنا ان الصوم قد لزمه لشهود الشهر حتى لو تحمل المشقة وصام كان مؤديا للفرض وانما يباح له الفطر لاجل الحرج وعذره ليس بمرض الزوال حتى يصار الى القضاء فوجب الفدية كن مات وعليه الصوم يوضحه ان الصوم لزمه لا باعتبار عينه بل باعتبار خلفه كالكمارة تجب على العبد لا باعتبار المال بل باعتبار خلفه وهو الصوم والاصل فيه قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين جاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه وعلى الدين يطيقونه فلا يطيقونه فدية وقيل حرف لا مضمّر فيه معناه وعلى الدين لا يطيقونه قال الله تعالى بين الله لكم ان ترضوا أي ثلاثا ترضوا وجعل فيها رواسي أن تميّد بكم أي ثلاثا تميّد بكم هو قال في وإذا أكل الصائم الطين أو الجص أو الحصاة متمدّا فعليه القضاء ولا كفارة عليه وقد بينا هذا ومراده طين الأرض فأما إذا أكل الطين الأرضي تلمّزه الكفارة رواه ابن رستم عن محمد رحمهما الله تعالى لان هذا مما يتداوى به فانه والغاريقون سواء هو قال في ابن رستم قلت لمحمد فان أكل من هذا الطين الذي يقلى ويؤكل قال لا أدري ما هذا والصحيح أنه تلمّزه الكفارة لانه يؤكل تفكها ويؤكل على سبيل التداوي فقد ينفع المرطوب هو قال في ويكره للصائم مضغ الملك ولا يفطره لان مضغ الملك بدفع المدة ويشهي الطعام ولم يأن له فهو اشتغال بما لا يشهد والنظر اليه من بعد يظن أنه يتناول شيئا فيتمه ولا يأمن أن يدخل شيئا منه حلقه فيكون معرضا صومه للفساد ولكن لا يفطره لان عين الملك لا تصل الى حلقه انما يصل اليه طعمه وهذا اذا كان الملك مصلحا ملتما فأما اذا لم يكن ملتما فضمه حتى صار ملتما يفسد صومه لانه تنفتت أجزاؤه فيدخل حلقه مع ريقه هو قال في ولا بأس بأن تمضغ المرأة لصببها طعاما اذا لم تجد منه بدا لان الحال حال الضرورة ويجوز لها الفطر لحاجة الولد فلأن يجوز مضغ الطعام كان أولى فاما اذا كانت

تجد من ذلك بدا يكره لها ذلك لانها لا تأمن أن يدخل شيء منه حلقها فكانت معرضة
صومها للفساد وذلك مكروه عند عدم الحاجة قال صلى الله عليه وسلم من حام حول الحمي
يوشك أن يقع فيه والله تعالى أعلم بالصواب

باب صدقة الفطر

(الاصل) في وجوب صدقة الفطر حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض
صدقة الفطر على كل حر وعبد ذكراً أو أنثى صغيراً أو كبيراً صاعاً من تمر أو صاعاً من
شعير وحديث عبد الله بن ثعلبة المدوني ويقال البدرى الذي بدأ به محمد رحمه الله تعالى
الباب فقال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ادوا عن كل حر وعبد صغير
أو كبير نصف صاع من بر أو صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير وحديث ابن عباس رضى
عنه أنه خطب بالبصرة فقال ادوا زكاة فطركم فنظر الناس بعضهم الى بعض فقال من هنا
من أهل المدينة قوموا رحمكم الله فاعلموا اخوانكم فانهم لا يعلمون كان رسول الله صلى
الله عليه وسلم يأمرنا في هذا اليوم ان نؤدى صدقة الفطر عن كل حر وعبد نصف صاع
من بر أو صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير ثم الشافى رحمه الله تعالى أخذ بحديث ابن عمر وقال
انها فريضة بناء على أصله أنه لا فرق بين الواجب والفريضة وعندنا هي واجبة لان ثبوتها
بدليل موجب للعمل غير موجب علم اليقين وهو خبر الواحد وما يكون بهذه الصفة
يكون واجباً في حق العمل ولا يكون فرضاً حتى لا يكفر جاحده انما الفرض ما ثبت بدليل
موجب للعلم وقيل في قوله تعالى قد أفلح من تزيى وذكر اسم ربه فصلى أى تطهر بأداء
زكاة الفطر وصلى صلاة العيد بعده ثم سبب وجوب صدقة الفطر رأس يمونه بولائه عليه قال
صلى الله عليه وسلم ادوا عن غنمون وحرف عن الانتراع من الشيء فيحتمل أحد
وجهين اما ان يكون سبباً يتزعم منه الحكم أو محلاً يجب عليه ثم يؤدى عنه وبطل الثاني
لاستحالة الوجوب على العبد والكافر فتعين الأول ولأنه يتضاعف بتضاعف الرأس فلم ان
السبب هو الرأس وانما يعمل في وقت مخصوص وهو وقت الفطر ولهذا يضاف اليه فيقال
صدقة الفطر والاضافة في الاصل وان كان الى السبب فقد يضاف الى الشرط مجازاً فان الاضافة
تحتل الاستعارة فاما التضاعف بتضاعف الرأس لا تحتل الاستعارة ثم هي عبادة فيها معنى

المؤنة ولهذا لا يشترط لوجوبه كمال الاهلية ومعنى المؤنة يرجع الرأس في كونه سبباً على
 الوقت وإذا كان الوجوب في وقت الفطر من رمضان وهو عند طلوع الفجر من يوم
 الفطر يستحب أدائه كما وجب قبل الخروج الى المصلى لحديث ابن عمر أن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم كان يأمرهم أن يؤدوا صدقة الفطر قبل أن يخرجوا الى المصلى وقال اغنوم
 عن المسئلة في مثل هذا اليوم والمعنى أنه إذا أدى قبل الخروج تفرغ قلب الفقير عن حاجة العيال
 فتفرغ لأداء الصلاة وقبل في يوم الفطر يستحب للمرسته أشياء أن يتسل وبستانك وبطبيب
 ويلبس أحسن ثيابه ويؤدى فطرته ويتناول شيئاً ثم يخرج الى المصلى ﴿ قال ﴾ وعلى المسلم
 الموسر أن يؤدى زكاة الفطر عن نفسه أما اشتراط الاسلام فلان في آخر حديث ابن عمر
 رضي الله عنه قال من المسلمين وقال صلى الله عليه وسلم في زكاة الفطر طهرة للصائمين من
 اللغو والرفث . وقال عمر رضي الله عنه الصوم محبوس بين السماء والارض حتى تؤدى زكاته
 الفطر ولانها عبادة فلا تجب الا على من هو أهل لثوابها وهو المسلم وأما اشتراط اليسار فقول
 العلماء وقال الشافعي رحمه الله تعالى من ملك قوت يومه وزيادة بقدر ما يؤدى زكاة الفطر
 فيؤدى زكاة الفطر لانه ذكر في آخر حديث ابن عمر رضي الله عنه غني أو فقير ولانه واجد
 لما يتصدق به فضلاً عن حاجته فيلزمه الأداء كالموسر وهذا لان صدقة الفطر تشبه الكفارة
 دون الزكاة حتى لا يعتبر فيها الحول وفي الكفارة يعتبر تبسر الاداء دون الثنى فكذلك في
 زكاة الفطر ﴿ ولما ﴾ قوله صلى الله عليه وسلم لا صدقة الا عن ظهر غنى ولان الفقير محل
 الصرف اليه فلا يجب عليه الاداء كالذي لا يملك الا قوت يومه وهذا لان الشريعة لا يرد بما لا
 يفيد فلو قلنا بأنه يأخذ من غيره ويؤدى عن نفسه كان اشتغالاً بما لا يفيد وحديث ابن عمر
 رضي الله عنه محمول على ما كان في الابتداء ثم انتسخ بقوله صلى الله عليه وسلم انما الصدقة ما كانت
 عن ظهر غنى أو ما أبقت غنى أو هو محمول على التنبه فانه قال في آخره أما غنيكم فيزكه
 الله وأما فقيركم فيعطيه الله أفضل مما أعطى ثم اليسار المعتبر لا يجاب زكاة الفطر أن يملك
 مائتي درهم أو ما يساوي مائتي درهم من الدراهم التي تطلب النفقة فيها على الغنى فضلاً عن
 حاجته ويتعلق بهذا اليسار أحكام ثلاثة حرمة أخذ الصدقة ووجوب زكاة الفطر والاضحية
 وكما يؤدى عن نفسه فكذلك يؤدى عن أولاده الصغار لان رأس أولاده في معنى رأسه
 فانه يعمهم بولايته وقد بينا أن سبب الوجوب هذا وكذلك يؤدى عن مماليك للخدمة

لانه يؤمنهم بولايتهم عليهم الثن والمديبر وأم الولد في ذلك سواء فان ولايته عليهم لا تنعدم
 بالتدبير والاستيلاء انما تستحيل للمالية بهذا السبب ولا عبرة للمالية فانه يؤدى عن نفسه
 وعن أولاده الصغار ولا مالية فيهم ما خلا مكاتبه فانه لا يؤدى عنهم لان ولايته عليهم
 قد اختلف بسبب الكتابة فان المكاتب صار بمنزلة الحر في حق اليد والتصرف وحكي
 عن عطاء انه يؤدى عنهم لقوله صلى الله عليه وسلم أدوا عن كل حر وعبد . وقال المكاتب
 عبد ما بقى عليه درهم ولكننا نستدل بقوله صلى الله عليه وسلم أدوا عنتم تمونون وهو
 لا يمتن المكاتب وعن ابن عمر رضى الله عنه انه كان يؤدى زكاة الفطر عن جميع مماليكه
 الا المكاتبين له وليس على المكاتب أن يؤدى عن نفسه ولا عن مماليكه الا على قول مالك
 رحمه الله تعالى فانه يحمل المكاتب مال كالمالك لکسبه بناء على أصله ان المملوك من أهل ملك المال
 اذا ملكه المولى وعندنا المملوك مال ليس من أهل ملك المال للتضاد بين المالكية وبين المملوكية
 والمكاتب ليس بمالك لکسبه على الحقيقة وقد بينا ان شرط الوجوب الفنا وذلك لا يثبت
 بدون حقيقة الملك والدليل عليه إباحة الأخذ له وان كان في يده كسب **وقال** ويؤدى المسلم
 عن مملوكه الكافر عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يؤدى عنه وهذه المسئلة تنبئ على
 أصل وهو أن الوجوب عندنا على المولى عن عبده فعتبر أهلية المولى وعندنا الوجوب
 على العبد ثم يحمل المولى عنه فيعتبر كون العبد أهلا للوجوب عليه وهو يستدل لاثبات
 هذا الأصل بحديث ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم فرض صدقة الفطر على كل حر
 وعبد ولأثبات طهارة للصائم ووجوب الصوم على العبد وقيل صدقة الفطر للصوم كسجود
 السهو للصلاة والسجود يجب على المصلي لا على غيره . وقال ابن عمر في صدقة الفطر ثلاثة
 أشياء قبول الصوم والفلاح والنجاة من سكرات الموت وعذاب القبر **وقولنا** قوله عليه
 الصلاة والسلام أدوا عنتم تمونون فانما الوجوب على من خاطب بالاداء وجعله بمنزلة
 الفققة ونفقة المملوك على المولى فكذلك صدقة الفطر عنه ثم هذه صدقة واجبة باعتبار ملكه
 فكانت عليه ابتداء كزكاة المال عن عبد التجارة وهذا لان حال العبد دون حال فقير
 لا يملك شيئاً لان ذلك الفقير من أهل الملك والعبد لا فاذا لم يجب على الفقير الذى لا يملك
 شيئاً فلا أن لا يجب على العبد أولى والدليل عليه انه لا يخاطب بالاداء بحال بخلاف الصغير الذى
 له مال فانه يخاطب بالاداء بعد البلوغ اذا لم يؤده عنه وليه وحرف على في حديث ابن عمر بمعنى

حرف عن قال الله تعالى اذا اكلوا على الناس يستوفون أي عن الناس ولا معتبر بالصوم
 فانه يجب على الرضيع ولا صوم عليه وعلى سبيل الابتداء في المسئلة لاحديث نافع عن ابن عمر
 ومقسم عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال أدوا عن كل حر وعبد
 يهودي أو نصراني أو مجوسي وهونص ولكنه شاذ وقد بينا ان السبب رأس يعونه بولايته
 عليه وذلك لا يختلف بكفر المملوك واسلامه ولا يؤدي الكافر عن مملوكه المسلم اما عندنا فلان
 الوجوب على المولى والمولى ليس بأهل له وعند الشافعي رحمه الله تعالى تحمل المولى عن عبده
 يستدعي أهلية أداء العباد والكافر ليس بأهل له والوجوب على العبد عنده باعتبار تحمل
 المولى الأداء عنه فاذا انعدم ذلك في حق المملوك لم يجب أصلاً **قال** وإذا كان للولد
 الصغير مال أدى عنه أبوه من مال الصغير في قول أبي حنيفة وأبي يوسف ورحمهما الله تعالى
 وكذلك يضي عنه من ماله استحساناً في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ذكره في كتاب
 الحيل وقال محمد وزفر ورحمهما الله تعالى يؤدي من مال نفسه ولو أدى من مال الصغير ضمن
 وكذلك الخلاف في الوصي الا ان عند محمد وزفر ورحمهما الله تعالى الوصي لا يؤدي عنه أصلاً
 والقياس ما قال لانها زكاة في الشريعة كزكاة المال فلا تجب على الصغير ولانها عبادة والصبي
 ليس بأهل لوجوب العباد عليه فان الوجوب ينشئ على الخطاب استحساناً أبو حنيفة وأبو
 يوسف ورحمهما الله تعالى فقالا فيها معنى المؤنة بدليل الوجوب على المير بسبب الصغير فهو
 كالنفقة ونفقة الصغير في ماله اذا كانت له مال ثم هذه طهرة شرعية فتقاس بنفقة الختان
 وهذا لان الوجب عليه احتجنا الى الايجاب على الأب فكان في الايجاب في ماله حفظ
 حق الأب وهو اسقاط عنه ومال الصبي يحتمل حقوق العباد وبه هارق الزكاة ثم على قول
 أبي حنيفة وأبي يوسف ورحمهما الله تعالى كما يؤدي عن الصغير من ماله فكذلك عن ممالك
 الصغير يؤدي من مال الصغير وعند محمد لا يؤدي عن ممالكه أصلاً والمعتوه والمجنون في
 ذلك بمنزلة الصغير وروى عن محمد رحمه الله تعالى ان الأب انما يؤدي عن ابنه المعتوه
 والمجنون اذا بلغ كذلك فأما اذا بلغ مفقاً ثم جن فليس عليه ان يؤدي عنه من مال نفسه ولا
 من مال ولده لانه اذا ولد مجنوناً بقي ما كان واجباً بقاء ولايته فأما اذا بلغ مفقاً فقد سقط عنه
 لروال ولايته فلا يعود بعد ذلك وازعادت الولاية لاجل الضرورة وعلى قول أبي حنيفة وأبي
 يوسف ورحمهما الله تعالى السبب رأس يعونه بولايته عليه وذلك لا يختلف بالمجنون الأصلي

والطاريء قال لا وليس علي الرجل ان يؤدى عن أولاده الكبار وقال الشافعى رحمه الله تعالى ان كانوا زمئى معسرين فعليه الأداء عنهم وان كانوا أصحاء معسرين في عياله فله فيه وجهان واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم أدوا عن تمونون هو يعون ولده الزمن والمعسر وأصحاء بالقول بان السبب رأس يعونه بولايته عليه ليكون في معنى رأسه ولا ولاية له على أولاده الزمنى اذا كانوا كبارا وبدون تقرر السبب لا يثبت الوجوب **وقال** لا يؤدى الجدد عن نوافله الصغار وان كانوا في عياله وروى الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى ان عليه الاداء عنهم بعد موت الأب وهذه أربع مسائل يخالف الجد فيها الأب في ظاهر الرواية ولا يخالف في رواية الحسن احدها وجوب صدقة الفطر والثانى التيمية في الاسلام والثالث جر الولاء والرابع الوصية لقراءة فلان وجه رواية الحسن ان ولاية الجدد عند عدم الاب ولاية متكاملة وهو يعونهم فيتقرر السبب في حقه ووجه ظاهر الرواية ان ولاية الجدد منتقلة من الاب اليه فهو نظير ولاية الوصى وهذا لان السبب انما يتقرر اذا كان رأسه في معنى رأس نفسه باعتبار الولاية وذلك لا يتقرر في حق الجدد لان ثبوت ولايته بواسطة وولايته على نفسه ثابتة بدون الوسطة **وقال** لا يؤدى الزوج زكاة الفطر عن زوجته. وقال الشافعى رحمه الله تعالى يجب عليه الاداء عنها لقوله عليه الصلاة والسلام أدوا عن تمونون وهو يعون زوجته وملكه عليها نظير ملك المولى على أم ولده فانه يثبت به الفراش وحل الوطى فكما يجب عليه الاداء عن أم ولده فكذلك عن زوجته **وقال** ان عليها الاداء عن ممالكها ومن يجب عليه الاداء من غيره لا يجب على الغير الاداء عنه وهذا لان نفسها أقرب اليها من نفس ممالكها ثم الفقة على الزوج باعتبار المقد فلا يكون موجبا للصدقة كنفقة الاجير على المستأجر وهذا لان في الصدقة معنى العبادة وهو ما تزوجها ليحمل عنها المبادات وقد بينا ان مجرد المؤنة بدون الولاية المطلقة لا ينهض سبباً وبمقد النكاح لا يثبت له عليها الولاية فيما سوى حقوق النكاح بخلاف أم الولد فان للمولى عليها ولاية مطلقة بسبب ملك الرقة فان أدى الزوج عن زوجته بأمرها جاز وان أدى عنها بغير أمرها لم يحز في القياس كما لو أدى عن أجنبي ويجوز استحساناً في رواية عن أبى يوسف رحمه الله تعالى لان المادة ان الزوج هو الذى يؤدى فكان الامر منها ثابتاً باعتبار المادة فيكون كالثابت بالنص **وقال** لا وليس علي الرجل ان يؤدى عن أبويه ولا عن أحد من قرابته وان كانوا في عياله لانه لا ولاية له

عليهم ولأنه متبرع في الاتفاق عليهم فهو كمن تبرع بالاتفاق على الغير فلا يجب عليه الصدقة عنهم باعتباره **﴿ قال ﴾** ويؤدي صدقة الفطر عن نفسه حيث هو ويكره له أن يبعث بصدقة إلى موضع آخر لحديث معاذ بن جبل رضي الله عنه من ثقل عشرة وصدقته من خلاف عشرته إلى غير خلاف عشرته فعشره وصدقته في خلاف عشرته وأما عن رقيقه فانما يؤدي صدقة الفطر حيث هو وإن كانوا في بلد آخر وحكي ابن سماعه عن محمد رحمهما الله تعالى أنه رجع عن هذا القول فقال يؤدي عنهم حيث هم وجعله قياس زكاة المال ولا خلاف أن المعتبر هناك موضع المال لا موضع صاحبه فهنا كذلك . ووجه ظاهر الرواية أن الوجوب على المولى في ذمته ورأس المالك في حقه كراشه فكما أن في أداء الصدقة عن نفسه يعتبر موضعه فكذلك عن ممالكه بخلاف الزكاة فإن الواجب جزء من المال حتى يسقط بهلاك المال وهنا لا يسقط بهلاك المالك بعد الوجوب على المولى **﴿ قال ﴾** رجلان بينهما مملوك للخدمة لا يجب على واحد منهما صدقة الفطر عنه عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى يجب عليهما وهو بناء على الأصل الذي تقدم بيانه فإن عنده الوجوب على العبد وهو كامل في نفسه وعندنا الوجوب على المولى عن عبده وكل واحد منهما لا يملك ما يسمى عبداً فإن نصف العبد ليس بعبد وعلى سبيل الابتداء هو يستدل بقوله صلى الله عليه وسلم أدوا عن ثمنون وهما يوثانه فإن نفقته عليهما فكذلك الصدقة عنه **﴿ ولما ﴾** أن السبب رأس يثونه بولايته عليه ولا ولاية لواحد منهما عليه حتى لو أراد أن يزوجه لا يملك ذلك وبمجرد وجوب النفقة لا يكون عليه وجوب الصدقة فإن النفقة تجب باعتبار ملك سائر الحيوانات ولا تجب الصدقة ما لم يقرر السبب وهو رأس يثونه بولايته عليه **﴿ قال ﴾** فإن كان بينهما ممالك للخدمة فلي قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجب على واحد منهما صدقة الفطر عنهم وعند محمد رحمه الله تعالى يجب على كل واحد منهما الصدقة في حصته إذا كان كاملاً في نفسه حتى إذا كان بينهما خمسة أعبد يجب على كل واحد منهما الصدقة عن عبيد . ومذهب أبي يوسف رحمه الله تعالى مضطرب ذكر في بعض روايات هذا الكتاب كقول محمد رحمه الله تعالى والأصح أن قوله كقول أبي حنيفة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى مر على أصله فإنه لا يرى قسمة الرقيق جبراً فلا يملك كل واحد منهما ما يسمى عبداً ومحمد مر على أصله فإنه يرى قسمة الرقيق جبراً وباعتبار القسمة ملك كل واحد منهما

في البعض متكامل وكذلك مذهب أبي يوسف ان كان قوله كقول محمد وان كان قوله
 كقول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فعذره أن القسمة تنبئ على الملك فأما وجوب الصدقة
 فينبئ على الولاية لا على الملك حتى تجب الصدقة عن الولد الصغير وليس لواحد منهما
 ولاية متكاملة على شيء من هذه الرؤس **وقال** **﴿**فإن كان بينهما جارية فجاءت بولد فادعياه
 ثم مر يوم الفطر فلا صدقة على واحد منهما من الأم لما بينا فأما على الولد يجب على كل واحد
 منهما صدقة كاملة في قول أبي يوسف وعند محمد رحمه الله تعالى تجب عليهما صدقة واحدة
 عنه ولا رواية فيه عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فمحمد يقول الاب أحدهما في الحقيقة وصدقة
 الفطر عليه وليس أحدهما بأولى من الآخر فجعلناها عليهما نصفين ألا ترى أنهما يرثانه
 ميراث ابن واحد وأبو يوسف رحمه الله تعالى يقول هو ابن لكل واحد منهما بكامله لأن
 البنوة لا تحتل التجزى ألا ترى أنه يرث من كل واحد منهما ميراث ابن كامل فكذلك يجب
 على كل واحد منهما عنه صدقة كاملة **وقال** **﴿**وليس على الرجل صدقة الفطر في ممالك التجارة
 عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب وهو بناء على الأصل الذي بينا فإن عنده الوجوب على
 العبد وزكاة التجارة على المولى فلا يمنع ذلك وجوب زكاة الفطر على العبد وعندنا الوجوب
 على المولى كزكاة التجارة فلا يجتمع زكاتان على ملك واحد على رجل واحد **وقال** **﴿**وله
 أن يجمع صدقة نفسه ومماليكه فيعطيه مسكيناً واحداً لقوله صلى الله عليه وسلم اغنهم
 عن المسئلة في مثل هذا اليوم والاغناء يحصل بصرف الكل الى واحد فوق ما يحصل
 بالتفريق ولأن المعتبر القدر المنصوص عليه وصفة الفقر في المصروف اليه وذلك لا يختلف
 بالتفريق والجمع بغاز الكل وهذا بخلاف الكفارة فإنه لو صرف الكل الى مسكين واحد
 جملة لا يجوز لأن العدد في المصروف اليه منصوص عليه فلا بد من وجوده صورة ومعنى
وقال **﴿**فإن أعطى قيمة الخنطة جاز عندنا لأن المعتبر حصول الشيء وذلك يحصل بالقيمة
 كما يحصل بالخنطة وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز وأصل الخلاف في الزكاة وكان أبو
 بكر الأعمش رحمه الله تعالى يقول أداء الخنطة أفضل من أداء القيمة لأنه أقرب الى امتثال
 الأمر وأبعد عن اختلاف العلماء فكان الاحتياط فيه وكان الفقيه أبو جعفر رحمه الله تعالى
 يقول أداء القيمة أفضل لأنه أقرب الى منفعة الفقير فإنه يشتري به للحال ما يحتاج اليه
 والتنصيص على الخنطة والشعير كان لأن البياعات في ذلك الوقت بالمدينة يكون بها فأما في

ديارنا البياعات تجري بالقنود وهي أضعف الاموال فالأداء منها أفضل **وقال** ومن مات من ماله وولده ليلة العيد فلا صدقة عليه عنهم ومن مات بعد الصبح فالصدقة واجبة عنهم ولا خلاف ان وجوب الصدقة يتعلق بالفطر من رمضان وانما الخلاف في وقت الفطر من رمضان عندنا وقت الفطر عند طلوع الفجر من يوم الفطر وعنده وقت غروب الشمس من الليلة التي يهل بها هلال شوال حجته لا ثبات هذا الأصل ان حقيقة الفطر عند غروب الشمس وكذلك انسلاخ شهر رمضان يكون عند رؤية هلال شوال وذلك عند غروب الشمس وحجتنا ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال أنها كم عن صوم يومين يوم تفطرون فيه من صومكم ويوم تأكلون فيه لم نسكم ولان حقيقة الفطر عند غروب الشمس كما يكون في هذا اليوم كذلك فيما قبله والفطر من رمضان انما يتحقق بما يكون غالباً لما تقدم وذلك عند طلوع الفجر لان فيما تقدم كان يلزمه الصوم في هذا الوقت وفي هذا اليوم يلزمه الفطر وهذا اليوم يسمى يوم الفطر فينبغي ان يكون الفطر من رمضان فيه ليتحقق هذا الاسم كيوم الجمعة تجب فيه الجمعة وتؤدي فيه ليتحقق هذا الاسم فيه اذا عرفنا هذا فنقول كل من أسلم من الكفار ليلة الفطر فعليه صدقة الفطر عندنا لان وقت الوجوب جاء وهو مسلم وكل من يولد ليلة الفطر فعليه صدقة الفطر عندنا لانه جاء وقت الوجوب وهو منفصل ومن مات من أولاده وماله ليلة الفطر فليس عليه الصدقة عنه لانه جاء وقت الوجوب وهو ميت ومن مات بعد طلوع الفجر منهم فعليه الصدقة عنه لان وقت الوجوب جاء وهو حي وصدقة الفطر بعد ما وجبت لا تسقط بموت المؤدى عنه بخلاف الزكاة فان الواجب هناك جزء من المال وبهلاكة ينفوت محل الواجب وهنا الصدقة تجب في ذمة المؤدى فبموت المؤدى عنه لا ينفوت محل الواجب قلنا لا تسقط حتى روى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى في الامالى ان من قال لعبده اذا جاء يوم الفطر فأنت حر فعليه صدقة الفطر عنه لانه انما عتق بعد طلوع الفجر فلا تسقط به الصدقة الواجبة عنه والدليل على ان وقت الوجوب عند طلوع الفجر حديث ابن عمر كان النبي صلى الله عليه وسلم يأمرنا باداء صدقة الفطر قبل الخروج الى المصلى والمقصود بهذا الأمر التسارعة الى الأداء لا التأخير عن وقت الوجوب **وقال** واذا مر يوم الفطر وفي يد الرجل مملوك قد اشتراه وفي البيع خيار لاحد المتبايعين فانما الصدقة على من يستقر له الملك عندنا وعند زفر رحمه الله تعالى

على من له الخيار وعند الشافعي رحمه الله تعالى على من له ملك العبد وقت الوجوب
هو يقول هذه مؤنة بسبب الملك فتكون نظير النفقة والنفقة تجب على من له الملك وقت الوجوب
فكذلك الصدقة وزفر رحمه الله تعالى يقول الولاية لمن له الخيار على المشتري ووجوب
الصدقة باعتبار الولاية على الرأس ﴿ولما﴾ ان البيع بشرط الخيار اذا تم ثبت الملك للمشتري
من وقت العقد حتى يستحق الزوائد المتصلة والمنفصلة واذا فسخ عاد الى قديم ملك البائع
بحكم الملك والولاية موقوف فيه فكذلك ما ينبت عليه وما يجب عليه بسبب الملك مقال
بما يستحقه بسبب الملك وهو الزوائد فكما توقف حكم استحقاقه فكذلك حكم الاستحقاق
عليه إلا ان النفقة لا تحتل التوقف لانها تجب لحاجة المملوك للحال فاذا جمداها موقوفة
مات المملوك جوعاً فلاجل الضرورة اعتبرنا فيه النفقة للحال بخلاف الصدقة وكذلك
الخلاف في زكاة التجارة ان كان اشتراه للتجارة ﴿وقال﴾ فان لم يكن في البيع خيار الا ان
المشتري لم يقبضه حتى سر يوم الفطر فان قبضه بعد ذلك فصدقته عليه لانه كان
مالكاه وقت الوجوب وقد تقرر ملكه بقبضه وان تلف قبل ان يقبضه فلا صدقة على
واحد منهما اما البائع فلانه لم يكن مالكا وقت الوجوب لان البيع البات يزول ملكه
واما المشتري فلان البيع انفسخ من الاصل بهلاك المفقود عليه قبل القبض فيندم
به ملكه من الاصيل ووجوب الصدقة بحكم الملك ولم يبق للملكه حكم حين انفسخ البيع من
الاصل وان لم يمت ورده قبل القبض يبيع أو خيار رؤية فصدقته على البائع ولا شيء
على المشتري لان البيع انفسخ من الاصل بالرد قبل القبض بهذه الاسباب وعاد الى
قديم ملك البائع فكأنه لم يخرج عن ملكه بخلاف الأول فان انفساخ البيع هناك بعد الهلاك
كفوات القبض المستحق بالعقد فلا يظهر حكم ملك البائع في حال قيامه فان رده بعد
القبض بسبب أو خيار رؤية فصدقته على المشتري لان ملكه وولايته كانت تامة وقت
الوجوب لكونه قابضاً فوجبت الصدقة عليه ثم لا تسقط عنه بزوال ملكه عن العين كما
لا يسقط بهلاكه في يده ﴿وقال﴾ فان كان اشتراه شراء فاسداً فر يوم الفطر قبل أن يقبضه
فصدقته على البائع سواء قبضه المشتري بعد ذلك أو لم يقبضه وفسخ البيع لان البيع الفاسد
لا يزول الملك بنفسه فيبقى ملك البائع بعده كما كان قبله واذا قبضه المشتري بعد ذلك فزوال
ملك البائع كان مقصوراً على الحال لان السبب انما تم الآن والموهوب في هذا نظير المشتري

شراء فاسداً **قال** **﴿** فان مر يوم الفطر وهو مقبوض فان أعتقه المشتري فصدقته عليه
 لانه كان مالكا وقت الوجوب وتقرر ملكه بتعذر فسخ البيع وان رده فصدقته على البائع
 لانه عاد الى تديم ملكه فان المشتري وان كان قابضاً مالكا وقت الوجوب ولكن يده وملكه
 مستحق الرفع عنها شرعاً فاذا رفع صار كأن لم يكن بخلاف الرد بالعيب وخيار الرؤية فانه
 غير مستحق الرفع عليه ولكنه يرقعه باختياره **﴿** قال **﴿** واذا عجز المكاتب فليس على
 المولى فيه زكاة السنين الماضية لفطر ولا تجارة اما زكاة الفطر فلان السبب رأس يموه
 بولايته عليه وذلك لم يكن موجوداً فيما مضى واما زكاة التجارة فلانه ما كان متمكناً من
 التصرف فيه بل كان كالخارج من ملكه وكذلك اذا كان العبد آتياً فوجده لانه كان تاوياً
 في السنين الماضية فليس عليه عنه زكاة الفطر ولا التجارة وكذلك ان كان مقصوداً بمجوداً
 أو مأسوراً لأن ملكه في حكم التاوى ويده مقصورة عنه **﴿** قال **﴿** واذا عجز المكاتب وقد كان
 قبل الكتابة للتجارة لم يمد الى مال التجارة لأن بمقد الكتابة صار فاسخاً لنية التجارة فيه
 فانه أخرجه من أن يكون عملاً لتصرفاته فلا يصير للتجارة بعد ذلك الا بفعل هو تجارة
 وعليه زكاة الفطر عنه اذا مر يوم الفطر لأن المملوك في الاصل للخدمة حتى يجعله للتجارة
 بخلاف ما اذا أذن لعبد في التجارة ثم حجب عليه وقد كان اشتراه للتجارة لانه ما صار فاسخاً
 لنية التجارة فيه فانه بالاذن لم يخرج من أن يكون عملاً لتصرفاته **﴿** قال **﴿** واذا لم يخرج الرجل
 صدقة الفطر فعليه اخراجها وان طالت المدة الا على قول الحسن بن زياد فانه يقول يسقط
 بمضي يوم الفطر لانها قرينة اختصت باحد يوم العيد فكانت قياس الاضحية تسقط بمضي
 أيام النحر **﴿** ولما **﴿** ان هذه صدقة مالية فلا تسقط بعد الوجوب إلا بالاداء كزكاة
 المال ولا نقول الاضحية تسقط بل ينتقل الواجب الى التصديق بالقيمة لان اراثة الدم لا تكون
 قرينة الا في وقت مخصوص أو مكان مخصوص فاما التصديق بالمال قرينة في كل وقت ولم يذكر
 في الكتاب جواز التعجيل في صدقة الفطر الا في بعض النسخ فانه قال لو أدى قبل يوم الفطر
 يوم أو يومين جاز والصحيح من المذهب عندنا أن تعجيله جائز لسنة ولستين لان السبب
 متقرر وهو الرأس فهو نظير تعجيل الزكاة بعد كمال النصاب وعلى قول الحسن بن زياد لا يجوز
 تعجيله أصلاً كالاضحية وكان خلف بن أيوب يقول يجوز تعجيله بعد دخول شهر رمضان لا قبله
 لانه صدقة الفطر ولا فطر قبل الشروع في الصوم وكان نوح بن أبي مريم يقول يجوز

تجنيه في النصف الأخير من رمضان ومنهم من قال في العشر الأواخر منه ﴿قال﴾ ويجوز أن يدفع صدقة الفطر الى أهل الدمة وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى ثلاث روايات في رواية قال كل صدقة مذكورة في القرآن لا يجوز دفعها الى أهل الدمة فلي هذه الرواية يجوز دفع صدقة الفطر اليهم وفي رواية قال كل صدقة واجبة بإيجاب الشرع ابتداء من غير سبب من العبد لا يجوز دفعها الى أهل الدمة فلي هذا لا يجوز دفع صدقة الفطر اليهم ويجوز دفع الكفارات والذور اليهم وفي رواية قال كل صدقة هي واجبة لا يجوز دفعها اليهم فلي هذا لا يجوز دفع الكفارات وانما يجوز دفع التطوعات والشافعي رحمه الله تعالى يقيس هذا بركة المال بلة أنها صدقة واجبة فان الصدقة المالية صلة واجبة للمحاييج المناسبين له في الملة فلا يملك صرفها الى غيرهم والمقصود منه أن يتقوى به على الطاعة ويتفرغ عن السؤال لأقامة صلاة العيد ولا يحصل هذا المقصود بالصرف الى أهل الدمة كما لا يحصل بالصرف الى المستأمنين فكما لا يجوز صرفها اليهم فكذلك الى أهل الدمة ﴿ولما﴾ ان المقصود سدخلة المحتاج ودفع حاجته بفعل هو قرينة من المؤدى وهذا المقصود حاصل بالصرف الى أهل الدمة فان التصديق عليهم قرينة بدليل التطوعات لانما منه عن المبرة لمن لا يقاتلنا قال الله تعالى لا ينهاكم الله عن الدين لم يقاتلواكم في الدين الآية بخلاف المستأمن فانه مقاتل وقد نهينا عن المبرة مع من يقاتلنا قال الله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلواكم في الدين الآية والقياس ان يجوز صرف الزكاة اليهم انما تركنا القياس فيه بالنص وهو قوله صلى الله عليه وسلم لما أخذ خذها من أغنيائهم وردوها في فقرائهم والمراد به الزكاة لا صدقة الفطر والكفارات اذ ليس للساعي فيها ولاية الأخذ فبقى على أصل القياس ﴿قال﴾ وفقراء المسلمين أحب الى لانه ابعد عن الخلاف ولانهم يتقون بها على الطاعة وعبادة الرحمن والذي يتقوى بها على عبادة الشيطان ﴿قال﴾ واذا كان للرجل دار وخادم ولا مال له غير ذلك فليس عليه صدقة الفطر لانه يحل له أخذ الصدقة ولانه محتاج فان الدار تسترم والخادم يستنفق ولا بدله منهما فهما يزيدان في حاجته ولا يغنيانه وقد بينا ان الصدقة لا تجب الا على الغني لان وجوبها للإغناء كما قال أغنوهم ولا يخاطب بالإغناء من ليس بغني في نفسه ﴿قال﴾ واذا أذن الرجل لعبد في التجارة فتعلقت رقبته بالدين ومولاه موسر فلي عليه صدقة الفطر لانه يمونه بولايته عليه وبسبب الدين تستحق ماليته وماليته من يؤدي عنه

صدقة الفطر غير معتبرة للوجوب كما في ولده وأم ولده بسبب الاذن في التجارة لم يخرج
 من أن يكون للخدمة لأن شغله بنوع من خدمته وهذا بخلاف ما إذا كان الدين المستغرق
 على المولى فإنه لا يلزمه صدقة الفطر لأن الدين عليه ينقي غايه ولا صدقة الاعلى الفنى قال
 فان اشترى العبد المأذون له عبيداً فليس على المولى عنهم صدقة الفطر لانه انما اشتراهم
 للتجارة وفي الامالى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى ان كان اشتراهم للخدمة فان اذن له
 المولى في ذلك فان لم يكن على المأذون دين فعلى المولى صدقة الفطر عنهم لانه مالك لرقابهم
 وان كان على العبد دين مستغرق لكسبه ورقبته فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا تجب
 على المولى صدقة الفطر عنهم بل على أمهاته لانه لا يملك رقابهم وعلى عمران بن يوسف ومحمد
 رحمهما الله تعالى يجب على المولى صدقة الفطر عنهم بناء على أصلهما ان دين العبد لا يمنع ملك
 المولى في كسبه كما لا يمنع ملكه في رقبته قال
 ووكاة الفطر في العبد الموصى بخدمته على
 مالك الرقة وارثا كان أو موصى له لانه تقرر السبب في حقه فاما الموصى له بالخدمة فحقه في
 المنفعة لاني الرقية وكذلك العبد المستعار والمؤاجر تجب الصدقة على المالك دون المستعير
 والمستأجر وكذلك عبد الوديعة تجب الصدقة عنه على الودع فان بد المودع كيدته وكذلك
 ان كان في عنقه جناية عمد أو خطأ لأن ملكه وولايته لا يزول بهذا السبب وكذلك العبد
 المرهون تجب الصدقة عنه على الراهن اذا كان عنده وقابالدين وفضل مائتي درهم لأن الرهن
 لا يزول ملك الرقة ولا يوجب فيها حقاً للمرتهن انما حق المرتهن في المالية وذلك غير معتبر
 لايجاب الصدقة وفي الاملاء عن أبي يوسف رحمه الله تعالى ليس على الراهن ان يؤدي
 الصدقة عنه حتى يفكه فاذا فكه أعطاها لما مضى وان هلك قبل أن يفكه فلا صدقة عنه على
 الراهن وجعله كالبيع بشرط الخيار بقي الكلام في بيان القدر الواجب من الصدقة وذلك من
 البر نصف صاع في قول عثمان وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى صاع واستدل بحديث ابن
 عمر رضي الله عنه فانه ذكر فيه صاعاً من بر أو صاعاً من تمر أو صاعاً من شعير والفدر
 بنصف صاع شئ أحده معاوية برأيه على ما قاله أبو سعيد الخدري رضي الله عنه كنا نخرج
 زكاة الفطر صاعاً من طعام حتى قدم معاوية من الشام فقال لا أرى الا مدين من سمراء الشام
 يمدل صاعاً من طعامكم هذا وأكثر ما في الباب أن الآثار فيه قد اختلفت والأخذ
 بالاحتياط في باب العبادات واجب والاحتياط في اتمام الصاع وقاسه بالشعير والتمر لعله

أنه أحد الأنواع التي تتأدى به صدقة الفطر هو ولنا حديث عبد الله بن ثعلبة بن صمير
كما روي في أول الباب وفي حديث آخر قال صلى الله عليه وسلم وعن كل اثنين صاعا من
برءالدي روى الصاع كأنه سمع آخر الحديث لا أوله وهو قوله وعن كل اثنين
والتقدير من البر بنصف صاع مذهب أبي بكر وعمر وعلي وجماعة من الصحابة رضي الله
عنهم أجمعين حتى قال أبو الحسن الكرخي أنه لم ينقل عن أحد منهم أنه لا يجوز أداء
نصف صاع من بروهذا يتدفع دعواه أنه رأى معاوية وتقيسه على كفارة الأذى لعله أنها
وطيفة المسكين ليوم وفي كفارة الأذى نص فان كعب بن عجرة سأل رسول الله صلى
الله عليه وسلم فقال ما الصدقة فقال ثلاثة أصع على ستة مساكين وليس البر نظير التمر
والشعير فان التمر والشعير يشتمل على ما ليس بما كول وهو البوى والنخالة وعلى ما هو
ما كول فأما البر ما كول كله فان الفقير يمكنه أكل دقيق الخنطة بخالته بخلاف الشعير
وقد بينا تفسير الصاع فيما تقدم وانما يعتبر نصف صاع من بر وزنا هكذا رواه أبو يوسف
عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وقال ابن رستم عن محمد رحمه الله تعالى كيلا حتى قال
ثابت له لو وزن الرجل منوين من الخنطة وأعطاهما الفقير هل تجوز من صدقته فقال لا فقد
تكون الخنطة ثقيلة الوزن وقد تكون خفيفة فانما يعتبر نصف الصاع كيلا وجه قوله
ان الآثار جاءت بالتقدير بالصاع وهو اسم للمكيال ووجه الرواية الاخرى ان العلماء
حين اختلفوا في مقدار الصاع انه ثمانية ارطال أو خمسة ارطال وثلاث فقد اتفقوا على
التقدير بما يمدل بالوزن فانما يقع عليه كيل الرطل فهو وزنه هو قال ودقيق الخنطة
كالخنطة ودقيق الشعير كمينه عندنا وعند الشافعي لا يجوز الأداء من الدقيق بناء على
أصله ان في الصدقات يعتبر عين المنصوص عليه هو ولنا حديث أبي هريرة رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال أدوا نبل خروجكم زكاة فطر كم فان على كل مسلم مدين
من قح أو دقيقه ولان المقصود سدخلة المحتاج وأغناؤه عن السؤال كما قال صاحب
الشرع وحصول هذا بأداء الدقيق أظهر لانه أعجل لوصول منفته اليه وعلى هذا روى عن
أبي يوسف رحمه الله تعالى قال أداء الدقيق أفضل من أداء الخنطة وأداء الدرهم أفضل من
أداء الدقيق لانه أعجل لمنفته وأما من الزبيب يتقدر الواجب بنصف صاع عند أبي حنيفة
رحمه الله تعالى ذكره في الجامع الصغير وعلى قول أبي يوسف ومحمد يتقدر بصاع وهو

رواية أسد بن عمرو والحسن عن أبي حنيفة رَحِمَهُمَا اللهُ تَعَالَى ووجهه أن الزبيب نظير التمر
فإنهما يتعاربان في المقصود والقيمة فكما يتقدر من التمر بصاع فكذلك من الزبيب وقد
روى في بعض الآثار أو صاعاً من زبيب وجه قول أبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى أن الزبيب
نظير البر فإنه ما كُؤِلَ فكما يتقدر من البر بنصف صاع لهذا المعنى فكذلك من الزبيب
والأثر فيه شاذ وبمثله لا يثبت التقدير فيما تم به البلوي وبحاج خلاص والعام إلى معرفته لأنه
لو كان صحيحاً لاشتهر لهم به وإن أراد الأداء من سائر الجيوب أعطى باعتبار القيمة وقد
بيننا جواز أداء القيمة عندنا وهذا لأنه ليس في سائر الجيوب نص على التقدير فالتقدير
بالرأى لا يكون وكذا من الأقط يؤدي باعتبار القيمة عندنا . وقال مالك رَضِيَ اللهُ عَنْهُ
يتقدر من الأقط بصاع وقال الشافعي رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى في كتابه لأحب له الأداء من الأقط
وإن أدى فلم يثبتين في وجوب الإعادة عليه وهذا الحديث روى أو صاعاً من أقط وبه أخذ
مالك رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى وقال الأقط كان توفراً لأهل البادية في ذلك الوقت كما أن الشعير والتمر
كانا قوتاً في أهل البلاد وأصحابنا قالوا الحديث شاذ لم ينقل في الآثار المشهورة وبمثله لا يجوز
إثبات التقدير فيما تم به البلوي فيقي . الاعتبار بالقيمة فإن كانت قيمته قيمة نصف صاع
من بر أو صاع من شعير جازوا إلا فلا والحاصل أن فيما هو منصوص لا اعتبار القيمة حتى
لو أدى نصف صاع من تمر تبلغ قيمته قيمة نصف صاع من بر لا يجوز لأن في اعتبار القيمة
هنا إبطال التقدير المنصوص في المؤدي وذلك لا يجوز فاما ما ليس بمنصوص عليه فإنه ملحق
بالممنصوص باعتبار القيمة إذ ليس فيه إبطال التقدير المنصوص وسويق الحنطة كدقيقها
لأن التقدير منه نصف صاع لما بينا في الدقيق والله تعالى أعلم بالصواب

باب الاعتكاف

الاعتكاف قرينة مشروعة بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى ولا تبأسوا منهن وأنهم
عاكِفُونَ في المساجد فالإضافة إلى المساجد المختصة بالقرب وترك الوطء والمباح لأجله
دليل على أنه قرينة والسنة حديث أبي هريرة وعائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ كَانَ يَعْتَكِفُ في العشر الأواخر من رمضان منذ قدم المدينة إلى أن توفاه الله تعالى
وقال الزهري عجباً من الناس كيف تركوا الاعتكاف ورسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ

يفعل الشيء ويتركه وما ترك الاعتكاف حتى قبض وفي الاعتكاف تفرغ القلب عن أمور
 الدنيا وتسليم النفس الى بارئها والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت الله تعالى هو قال
 عطاء مثل المعتكف كمثله وجل له حاجة الى عظيم فيجلس على بابه ويقول لا أبرح حتى
 تقضي حاجتي والمعتكف يجلس في بيت الله تعالى ويقول لا أبرح حتى يغفر لي فهو
 أشرف الاعمال اذا كان عن إخلاص ثم جوازه يختص بمساجد الجماعات وروى الحسن
 عن أبي خنيفة رحمه الله تعالى قال كل مسجد له امام ومؤذن معلوم وتصل في الصلوات
 الخمس بالجماعة فانه يعتكف فيه وكان سعيد بن المسيب يقول لا اعتكاف الا في مسجدين
 مسجد المدينة والمسجد الحرام ومن العلماء من قال لا اعتكاف الا في ثلاثة مساجد
 وضموا الى هذين المسجدين المسجد الأقصى لقوله صلى الله عليه وسلم لا تشد الرحال الا
 الى ثلاثة مساجد مسجدى هذا والمسجد الحرام ومسجد ايلى يعنى مسجد بيت المقدس
 والدليل على الجواز في سائر المساجد قوله تعالى وأنتم عاكفون في المساجد فم المساجد في
 الذكر واختلفت الروايات عن ابن مسعود وحذيفة بن اليمان رضى الله عنهما فروى أن
 حذيفة قال لا بن مسعود عجباً من قوم عكوف بين دارك ودار أبي موسى وأنت لا تمنهم
 فقال ابن مسعود ربما حفظوا ونسيت وأصابوا وأخطأت كل مسجد جماعة يعتكف فيه وروى
 أن ابن مسعود مر بقوم متكفين فقال لحذيفة وهل يكون الاعتكاف الا في المسجد الحرام
 فقال حذيفة رضى الله عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسجد له امام ومؤذن
 فانه يعتكف فيه وفي الكتاب ذكر عن حذيفة قال لا اعتكاف الا في مسجد جماعة هذا
 بيان حكم الجواز فأما الأفضل فالاعتكاف في المسجد الحرام أفضل منه في سائر المساجد
 وروى محمد عن أبي خنيفة رحمه الله تعالى أنه كان يكره الجوار بمكة ويقول إنها ليست
 بدار هجرة فان رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجر منها الى المدينة وعلى قول أبي يوسف
 ومحمد رحمه الله لا بأس بذلك وهو أفضل وعليه عمل الناس اليوم ثم الاعتكاف غير واجب
 بإيجاب الشرع ابتداء الا ان يوجه العبد بنذره فيلزمه حديث عمر رضى الله عنه انه سأل
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني نذرت ان أعتكف يوماً في الجاهلية أو قال ليلة
 أو قال يومين فقال أوف بنذرك ومن شرط الاعتكاف الواجب الصوم عندنا وقال الشافعي
 رحمه الله تعالى ليس بشرط ومذهبنا مروى عن ابن عباس وعائشة رضى الله عنهما انهما

فلا لا اعتكاف الا بصوم ومذهبه مروى عن ابن مسعود وعن علي فيه روايتان احدى
 الروايتين مثل قولنا والثاني ما روى عنه قال ليس على المعتكف صوم الا أن يوجب ذلك
 علي نفسه فالشافعي رحمه الله تعالى استدلل بهذا وبحديث عمر رضى الله عنه في سؤاله اني
 نذرت أن أعتكف ليلة في الجاهلية فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالوفاء بالذر والليل
 لا يصام فيه ولا نابتداء الاعتكاف من وقت غروب الشمس في حق من نذر أن يعتكف
 شهراً وما يكون شرط العبادة شرط اقترانه بأوله كالطهارة للصلاة وكذلك الاعتكاف
 بدوام الليل والنهار ولا صوم بالليل فتيين بهذا انه ليس شرط الاعتكاف ولا هو ركنه لان
 الصوم أحد أركان الدين والاعتكاف فصل زائد فلا يكون الأقوى ركنًا للاضعف بل هو
 زائد في معنى القرينة على ما يتم به الاعتكاف فيلزمه التنصيص عليه كالتابع في الصوم والقرآن
 في الحج وولادته ان النبي صلى الله عليه وسلم ما اعتكف الا صائماً والافعال المنسقة في
 الاوقات المختلفة لا تجري على نمط واحد الاداع يدعو اليه وليس ذلك الا بيان انه من
 شرائط الاعتكاف والمعنى فيه انه لو قال الله على ان أعتكف صائماً يلزمه الجمع بينهما بقوله
 صائماً ولا يصح ان يجعل نصباً على المصدر كما يقال ضربته وجيماً أى ضرباً وجميعاً فانه حينئذ
 بصير كأنه قال اعتكف اعتكافاً صائماً والصوم لا يكون صفة للاعتكاف فلا اعتكاف
 لبث في مقام تعظيم ذلك المقام والصوم كف النفس عن اقتضاء الشهوات التماساً للبدن فكيف
 يكون صفة للاعتكاف فعرفنا انه نصب على الحال كما يقال دخل الدار راكباً والحال خلوه
 عن الايجاب لانه صفة للموجب لا الواجب ومع ذلك يلزمه الجمع بينهما فعرفنا انه انما يلزمه
 لانه شرط الاعتكاف كمن يقول اصلي طاهراً وشرط الشيء يتيمه فيثبت بثبوته سواء ذكر
 أو لم يذكر بخلاف قوله أصوم متابعاً فانه نصب على المصدر لان التابع صفة الصوم وبخلاف
 قوله أصلي قائماً فانه ينصب قائماً على المصدر يقال صلاة قائمة وبخلاف قوله أحج قائماً لان
 العمرة بالانضمام الى الحج يزاد فيها معنى القرينة ولهذا لزمه دم القرآن وهو دم نساك
 وعن كلامه جوابان أحدهما ان الصوم شرط الاعتكاف والشرائط انما تثبت بحسب
 الامكان ولا يمكن اشتراط الصوم ليلا فسقط للتعذر وجعل الليل تبعاً للأيام كما ان الشرب
 والطريق يجعل تبعاً في بيع الارض والثاني ان شرط الاعتكاف ان يكون مؤدي في وقت
 الصوم وبوجود الصوم في النهار يتصف جميع الشهر بأنه وقت الصوم ودليله شهر رمضان

فصار الشرط به موجوداً كما ان من شرط الصلاة ان يقوم اليها طاهراً وذلك يحصل في جميع البدن بفصل الاعضاء الاربعة وحديث عمر رضى الله عنه دليلنا فان النبي صلى الله عليه وسلم قال له اعتكف وصم وبلغظ رسول الله صلى الله عليه وسلم تين ان الصحيح من الرواية اني نذرت ان اعتكف يوماً فاما التطوع من الاعتكاف في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يكون الا بصوم ولا يكون أقل من يوم فجعل الصوم للاعتكاف كالطهارة للصلاة وفي ظاهر الرواية يجوز التنفل بالاعتكاف كالطهارة للصلاة وفي ظاهر الرواية يجوز التنفل بالاعتكاف من غير صوم فانه قال في الكتاب اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو معتكف ما أقام تارك له اذا خرج وهذا لان مبنى الفل على المساهلة والمساعدة حتى تجوز صلاة الفل قاعداً مع التسدرة على القيام وراكباً مع القدرة على النزول والواجب لا يجوز تركه **وقال** ولا يبنى للمعتكف أن يخرج من المسجد الجمعة أو غلط أو بول أما الخروج للبول والمائط فلحديث عائشة رضى الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخرج من معتكفه الا لحاجة الانسان ولان هذه الحاجة معلوم وقوعها في زمان الاعتكاف ولا يمكن تضاؤها في المسجد والخروج لاجلها صار مستثنى بطريق المادة وكان مالك رحمه الله تعالى يقول اذا خرج لحاجة الانسان لا يبنى أن يدخل تحت سقف فان آواه سقف خير سقف المسجد فسد اعتكافه وهذا ليس بشئ فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدخل حجرته اذا خرج لحاجة واذا خرج للحاجة لم يمكث في منزله بعد الفراغ من الطهر لان الثابت للضرورة يقدر بقدرها وأما اذا خرج للجمعة فلا يفسد اعتكافه عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى يفسد اعتكافه فان كان اعتكافه دون سبعة أيام اعتكف في أي مسجد شاء وان كان سبعة أيام أو أكثر اعتكف في المسجد الجامع قال لان ركن الاعتكاف هو المقام والخروج ضده فيكون مفسداً له الا بقدر ما تحققت الضرورة فيه ولا ضرورة في الخروج للجمعة لانه يمكنه أن يستكف في الجامع فلا يحتاج الى هذا الخروج فهو والخروج لزيادة الريض وتشبيح الجنائز سواء **وقولنا** أن الخروج للجمعة معلوم وقوعه في زمان الاعتكاف فصار مستثنى من نذره كالخروج للحاجة والخروج لزيادة الريض ليس بمعلوم وقوعه في زمان الاعتكاف لا محالة وهذا لان الماذر يقصد التزام القرية لا المعصية والتخلف عن الجمعة معصية فيعلم بيقيناً

انه لم يقصده بشذوه فاذا اعتكف في الجامع كان خروجه أكثر لانه يحتاج في الخروج
لحاجة الانسان الى الرجوع الى بيته واذا كان بيته بعيدا عن الجامع يزداد خروجه اذا
اعتكف في الجامع على ما اذا اعتكف في مسجد حبه فاذا أراد الخروج للجمعة قال في
الكتاب يخرج حين تزل الشمس فيصل قبلها أربعاً وبمدها أربعاً أو ستاً قالوا هذا اذا
كان معتكفه قريباً من الجامع بحيث لو انتظر زوال الشمس لانقوته الخطبة ولا الجمعة فاذا
كان بحيث تنوته لم ينتظر زوال الشمس ولكنه يخرج في وقت يمكنه ان يأتي الجامع فيصل
أربع ركعات قبل الأذان عند المنبر وفي رواية الحسن ست ركعات ركعتان تحية المسجد
وأربع سنة وكذلك بعد الجمعة يمكث مقدار ما يصل أربع ركعات أو ستاً بحسب اختلافهم
في سنة الجمعة ولا يمكث أكثر من ذلك لان الخروج للحاجة والسنن تبع للفرائض ولا
حاجة بعد الفراغ من السنة فان مكث أكثر من ذلك لم يضره ذكره ابن سماعة عن محمد
رحمهما الله تعالى قال لا ترى انه لو بداله أن يتم اعتكافه في الجامع جاز وهذا لان المفسد
للاعتكاف الخروج من المسجد لا المكث في المسجد الا انه لا يستحب له ذلك لانه التزم
أداء الاعتكاف في مسجد واحد فلا ينبغي له ان يتمه في مسجدين وقال في ولا يعود
المعتكف مريضاً ولا يشهد جنازة الا على قول الحسن البصري فانه يروى حديثاً ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم قال يعود للمعتكف المريض ويشهد الجنازة وقال في حديث عائشة
رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في اعتكافه اذا خرج لحاجة الانسان
ير بالريض فيسأل عنه ولا يرج عليه ولان هذا لم يكن معلوما وقوعه في مدة اعتكافه
فان الخروج لأجله لم يكن مستثنى كالخروج لتلقي الحاج وتشيعهم وما كان من أكل أو شرب فانه
يكون في معتكفه اذ لا ضرورة في الخروج لأجله فان هذه الحاجة يمكن قضاؤها في
معتكفه وقال في واذا مرض للمعتكف في اعتكاف واجب فان أفطر يوماً استقبل الاعتكاف
لان من شرط الاعتكاف الصوم وقد فات والعبادة لا تبقى بدون شرطها كما لا تبقى بدون ركعاتها
وقال في واذا خرج من المسجد يوماً أو أكثر من نصف يوم فكذلك الجواب لان ركن
الاعتكاف قد فات فأما اذا خرج ساعة من المسجد فقل قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى يفسد
اعتكافه وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يفسد ما لم يخرج أكثر من نصف يوم
وقول أبي حنيفة رحمه الله تعالى أقيس وقولها أوسع قالوا اليسير من الخروج غفول دفع الحاجة

فانه اذا خرج لحاجة الانسان لا يؤمر بان يسرع المشي وله ان يمشي على التؤدة فظهر أن القليل من الخروج عفو والكثير ليس بمعفو فجعلنا الحد الفاصل أكثر من نصف يوم فان الامل تابع للأكثر فاذا كان في أكثر اليوم في المسجد جعل كآفه في جميع اليوم في المسجد كما قلنا في نية الصوم في رمضان اذا وجدت في أكثر اليوم جعل كوجودها في جميع اليوم وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول ركن الاعتكاف هو المقام في المسجد والخروج ضده فيكون مفوتاً ركن العبادة والقليل والكثير في هذا سواء كالأكل في الصوم والحدث في الطهارة قال لا تعتكف المرأة الا في مسجد بيتها وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا اعتكاف الا في مسجد جماعة الرجال والنساء فيه سواء قال لان مسجد البيت ليس له حكم المسجد بدليل جواز بيعه والنوم فيه للجنب والحائض وهذا لان المقصود تعظيم البقعة فيختص ببقعة معظمة شرعاً وذلك لا يوجد في مساجد البيوت ولنا في أن موضع أداء الاعتكاف في حقها للموضع الذي تكون صلاتها فيه أفضل كما في حق الرجال وصلاتها في مسجد بيتها أفضل فان النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن أفضل صلاة المرأة فقال في أشد مكان من بيتها ظلمة وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم لما أراد الاعتكاف أمر بقبة فضربت في المسجد فلما دخل المسجد رأى ثياباً مضروبة فقال لمن هذه فقيل لعائشة وحفصة فغضب وقال ألبر يردن بهن وفي رواية يردن بهذا وأمر بقبته فنقضت فلم يعتكف في ذلك العشر فاذا كره لمن الاعتكاف في المسجد مع أنهن كن يخرجن الى الجماعة في ذلك الوقت فلأن يمتنعن في زماننا أولى وقد روى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنها اذا اعتكفت في مسجد الجماعة جاز ذلك واعتكافها في مسجد بيتها أفضل وهذا هو الصحيح لان مسجد الجماعة يدخله كل أحد وهي طول النهار لا تقدر ان تكون مستترة ويخاف عليها الفتنة من الفسقة فالتمنع لهذا وهو ليس لمعنى واجع الى عين الاعتكاف فلا يمنع جواز الاعتكاف واذا اعتكفت في مسجد بيتها فذلك البقعة في حقها كمسجد الجماعة في حق الرجل لا يخرج منها الحاجة الانسان فاذا حاضت خرجت ولا يلزمها به الاستقبال اذا كان اعتكافها شهراً أو أكثر ولكنها تصل قضاء أيام الحيض لحين طهرها وقد بينا هذا في الصوم المتتابع في حقها ومسجد بيتها الموضع الذي تصلي فيه الصلوات الخمس من بيتها قال لا وإذا قال الرجل لله على ان اعتكف شهراً فعليه اعتكاف شهر متتابع في قول علمائنا

وقال رفر رحمه الله تعالى هو بالخيار ان شاء تابع وان شاء فرق قال لان الاعتكاف فرع عن الصوم فان مالا أصل له في الفرائض لا يصح التزامه بالنذر ولا أصل للاعتكاف في الفرائض سوى الصوم ثم التابع في الصوم لا يجب بمطلق النذر فكذلك في الاعتكاف والدليل على التسوية ان تعيين الوقت اليه ولا يتعين لادائه الشهر الذي يعقب نذره فيها بخلاف الأيمان والآجال والاجارات فانه يتمين لها الشهر الذي يعقب السبب ولو لم يكن ان الاعتكاف يدوم بالليل والنهار جميعاً فيمطلق ذكر الشهر فيه يكون متاباً كاليمين اذا حلف لا يكلم فلاناً شهراً والآجال والاجارات بخلاف الصوم فانه لا يدوم بالليل والنهار وتأثيره ان ما كان متفرقاً في نفسه لا يجب الوصل فيه الا بالتخصيص وما كان متصل الاجزاء لا يجوز تفرقه الا بالتخصيص ثم الاعتكاف من حيث الابتداء يشبه الصوم فان أدائه يستدعي فعلاً من جهته وكل وقت لا يصلح له كالיום الذي أكل فيه بخلاف الأيمان فان موجب اليمين لا يستدعي فعلاً من جهته وكل وقت يصلح له فيتمين له الوقت الذي يعقب السبب ومن حيث الدوام الاعتكاف يشبه الأيمان والآجال دون الصوم فصالح الحاصل ان الأيمان والآجال والاجارات عامة في الوقت ابتداء ودواما والصوم خاص بالوقت ابتداء ودواما والاعتكاف خاص بالوقت ابتداء عام بالوقت دواماً فمن حيث الابتداء ألحقناه بالصوم فكان تعيين الوقت اليه ومن حيث الدوام ألحقناه بالآجال والأيمان فكان متاباً وكذلك لو قال في نذره ثلاثين يوماً فهذا وقوله شهر أسواء لان ذكر أحد المدد من الأيام والليالي بعبارة الجمع يقتضي دخول ما بآزائه من المدة الآخر قال الله تعالى ثلاث ليال سواً وفي تلك القصة قال في موضع آخر ثلاثة أيام الارمزاً فقله ثلاثين يوماً أي بلياليها فكان متاباً وقال في وادى قال الله على اعتكاف شهر بالنهار فهو كما قال ان شاء تابع وان شاء فرق لان وجوب التابع لا اتصال ببعض الاجزاء ببعض وقد انقطع ذلك بتخصيصه على النهار دون الليالي وان لم يقل بالنهار ونواه فينته باطلة لان الشهر اسم لقطعة من الزمان من حين يهل الهلال الى ان يهل الهلال فليس في لفظه الشهر ولا الليالي فاما نوى تخصيص ما ليس في لفظه وذلك باطل كمن قال لا آكل ونوى ما كولا دون ما كول ولان هذا استثناء لبعض الوقت الذي ساء والاستثناء بالنية لا يحصل كما لو قال شهراً ونوى نصف شهر بخلاف ما لو قال ثلاثين يوماً ونوى النهار دون الليل لان هنا انما نوى حقيقة كلامه فان اليوم في الحقيقة هو بياض النهار

فلهذا أعلمنا بنيه أو لاه نوى تخصيص ما في لفظه ﴿ قَالَ ﴾ وإن قال الله على اعتكاف
 شهر كذا فضى ولم يعتكفه فعليه قضاؤه لأن إضافة النذر بالاعتكاف الى زمان بعينه
 كإضافة النذر بالصوم اليه فيلزمه أدائه وإذا فوت الأداء فعليه قضاؤه وهذا في شهر سوى
 رمضان يجمع عليه فأما إذا قال الله على اعتكاف شهر رمضان فضى ولم يعتكف فإن كان لم
 يصم في الشهر لمرض أو سفر قضى اعتكافه بقضاء صوم الشهر وإن كان صام الشهر فعليه
 اعتكاف شهر بصوم وعند زفر والحسن بن زياد رحمهما الله تعالى لاشئ عليه وهو إحدى
 الروايتين عن أبي يوسف رحمه الله تعالى ووجهه أن اعتكافه تعلق بصوم رمضان فإذا صام
 رمضان ولم يعتكف بقي الاعتكاف بغير صوم والاعتكاف الواجب لا يكون إلا بصوم
 وجه ظاهر الرواية أن نذوه قد صح وتعلق بالزمان الذي عينه فإذا لم يعتكف فيه انقطع
 هذا التمين وصار ديناً في الذمة فكأنه قال الله على اعتكاف شهر والزام الاعتكاف يكون
 الزاماً لشروطه وهو الصوم ولهذا قلنا لو اعتكف في رمضان القابل قضاء مما ألزمه لا يجوز
 وعليه كفارة اليمين إن كان أراد يميناً لوجود شرط حثه وإن اعتكف ذلك الشهر الذي سماه
 لأنه أفطر منه يوماً قضى ذلك اليوم لأن الشهر المتعين متجاوز الأيام لاستتابع فصفة التتابع في
 الاعتكاف لا تثبت إلا إذا أضافه الى شهر بعينه ﴿ قَالَ ﴾ وإذا نذرت المرأة اعتكاف شهر
 فحاضت فيه فعليها أن تقضى أيام حيضها وتصلها بالشهر فإن لم تصلها به فعليها أن تستقبله لأن
 هذا النذر من التتابع في وسعها وما سقط عنها معلوم بأنه ليس في وسعها ولهذا قلنا لو نذرت
 اعتكاف عشرة أيام فحاضت فيها فعليها الاستقبال ﴿ قَالَ ﴾ وإذا اعتكف الرجل من غير
 أن يوجبه على نفسه فهو معتكف مأقلم في المسجد وإن قطعه فلا شئ عليه لأنه لبث في
 مكان مخصوص فلا يكون مقدراً باليوم كالوقوف برفة وهذا لأن المقصود تعظيم البقعة
 وذلك يحصل ببعض اليوم وقد بينا في هذا رواية الحسن ﴿ قَالَ ﴾ وإذا اعتكف في
 مسجد فأنه لم يفتأ عذر ويخرج منه الى مسجد آخر لأن المسجد المهدوم لا يمكن المقام
 فيه ولأنه خرج من أن يكون معتكفاً فالمعتكف مسجد تصلي فيه الصلوات الخمس بالجماعة
 ولا يأتى ذلك في المسجد المهدوم فكان عذراً في التحول الى مسجد آخر ﴿ قَالَ ﴾ ولا بأس
 بأن يشتري المعتكف ويبيع في المسجد ويتحدث بما بداله بعد أن لا يكون مأتماً فإن النبي
 صلى الله عليه وسلم كان يتحدث مع الناس في اعتكافه وصوم الصمت ليس بقربة في

شريعتنا والبيع والشراء من جنس الكلام البياح فلا بأس به للمعتكف قالوا وهذا
 اذا لم يحضر السلمة الى المسجد فاما احضار السلمة الى المسجد للبيع والشراء في المسجد
 مكروه فان النبي صلى الله عليه وسلم قال جنبوا مساجدكم الى قوله وبيعكم وشراءكم
 ولان بقعة المسجد تحررت عن حقوق العناد وصارت خالصة لله تعالى فيكره شغلها بالبيع
 والتجارة بخلاف ما اذا لم يحضر السلمة فقد انعدم هناك شغل البقعة **وقال** واذا أخرجه
 السلطان من المسجد مكرهاً في اعتكاف واجب فان دخل مسجد آخر كما تخلص استحسن
 ان يكون على اعتكافه وفي القياس عليه الاستقبال وكذلك لو أخذه غريم خبسه وقد
 خرج لغائط أو بول من أصحابنا من قال هذا القياس والاستحسان على قول أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى والاصح ان عند أبي حنيفة يلزمه الاستقبال وهذا الاستحسان والقياس على
 قولهما فيما اذا كان خروجه أكثر من نصف يوم وجه القياس ان ركن الاعتكاف وهو اللبس
 قد فات فيستوى فيه المكروه والطائع كما اذا فات ركن الصوم بالاكره على الاكل وجها
 الاستحسان انه معذور فيما صنع فانه لا يمكنه مقاومة السلطان ولا دفع الغريم عن نفسه الا
 بإيصال حقه اليه فلم يصر بهذا تاركاً تعظيم البقعة ولم يذكر القياس والاستحسان فيما اذا تهدم
 المسجد فقال بعض مشايخنا الجواب فيهما سواء والاصح ان هناك لا يفسد اعتكافه قياساً
 واستحساناً لان المذركان ممن له الحق اذ لا صنع للعباد في تهدم المسجد وهنا المذركان
 من جهة العباد فلهذا كان القياس فيه ان يستقبل **وقال** واذا أوجب على نفسه الاعتكاف يوماً
 دخل المسجد قبل طلوع الفجر فأقام فيه الى أن تغرب الشمس لانه التزم الاعتكاف في جميع
 اليوم واليوم اسم للوقت من طلوع الفجر الى غروب الشمس بدليل الصوم **وقال** وان
 أوجب على نفسه اعتكاف شهر دخل المسجد قبل غروب الشمس لما بينا ان الشهر اسم لقطعة
 من الزمان وذلك يشتمل على الايام والليالي وحتى دخل في اعتكافه الليل مع النهار فابتدأه
 يكون من الليل لان الاصل ان كل ليلة تتبع اليوم الذي بعدها الا ترى انه يصلح التراخي
 في أول ليلة من رمضان ولا يفعل ذلك في أول ليلة من شوال واليوم الذي بعد ليلة زمان
 الاعتكاف فكذلك الليلة وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى قال في شهر بعينه كذلك يدخل
 في المسجد قبل غروب الشمس فأما في شهر بغير عينه فالتخيار اليه ان شاء دخل المسجد قبل
 طلوع الفجر وان شاء قبل غروب الشمس وهو أفضل **وقال** وان أوجب اعتكاف

يومين دخل المسجد قبل غروب الشمس فأقام فيه ليلة ويومها واللييلة الأخرى ويومها إلى
 إلى أن تغرب الشمس وكذلك هذا في الأيام الكثيرة أما إذا ذكر ثلاثة أيام أو أكثر
 فالجواب في قولهم جميعاً أن ذكر أحد العددين بعبارة الجمع يقتضي دخول ما بارأته من العدد
 الآخر فأما إذا ذكر يومين فقد روى عن أبي يوسف أنه يلزمه اعتكاف يومين بلييلة تتخللها
 فأنما يدخل المسجد قبل طلوع الفجر قال لأن التثنية غير الجمع فهذا والمدة كور يقطع الفرد سواء
 إلا أن اللييلة المتوسطة تدخل بضرورة اتصال بعض الأجزاء ببعض وهذه الضرورة لا
 توجد في اللييلة الأولى وجه ظاهر الرواية أن في الشيء معنى الجمع قال صلى الله عليه وسلم الإنسان
 فافوقها جماعة فكان هذا والمذكور بافظ الجمع سواء ألا ترى أنه لو قال ليلتين صح نذره
 بخلاف ما إذا قال ليلة واحدة قال في وإذا جامع المعتكف امرأته في الفرج فسد اعتكافه
 سواء جامعها ليلاً أو نهاراً ناسياً كان أو عامداً أنزل أو لم ينزل لقوله تعالى ولا تبأشروهن
 وأنتم عاكفون في المساجد فصار الجماع بهذا النص محظور الاعتكاف فيكون مفسداً له بكل
 حال كالجماع في الاحرام لما كان محظوراً كان مفسداً للاحرام وقد ذكر ابن سبابة في
 روايته عن بعض أصحابنا أنه إذا كان ناسياً لا يفسد اعتكافه قال الاعتكاف فرع عن الصوم
 والفرع باحق بالأصل في حكمه فان باشرها فيما دون الفرج فان أنزل فسد اعتكافه وإن لم
 ينزل لم يفسد اعتكافه وقد أساء فيما صنع وللشافعي رحمه الله تعالى ثلاثة أقاويل قول مثل قولنا
 وقوله الآخر أنه لا يفسد اعتكافه وإن أنزل كالأ يفسد الاحرام بالمباشرة فيما دون الفرج
 وإن أنزل فانهما متقاربان على معنى أن كل واحد منهما يدوم بالليل والنهار والقول الثالث أنه
 يفسد اعتكافه وإن لم ينزل لظاهر الآية فان اسم المباشرة يتناول الجماع فيما دون الفرج كما
 يتناول الجماع في الفرج فصار ذلك محظور الاعتكاف بالنص وجه قولنا أن المباشرة فيما دون
 الفرج إذا اتصل به الانزال مفسد للصوم والاعتكاف فرع عليه وهو في معنى الجماع في
 الفرج فيما هو المقصود فيفسد اعتكافه فاما إذا لم يتصل به الانزال فهو ليس في معنى الجماع
 في الفرج ولا ملحق به حكماً في إفساد العبادة ألا ترى أنه لا يفسد به الصوم فكذلك
 الاعتكاف وهذا كله إذا لم يخرج من المسجد فان خرج لهذا الفعل فسد اعتكافه بالخروج
 في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى على ما بينا قال في فإذا أوجب على نفسه اعتكافاً ثم مات
 قبل أن يقضى أطعم عنه لكل يوم نصف صاع من حنطة وهذا إذا أوصى لأن الاعتكاف

فرع عن الصوم وقد بينا في الصوم حكم الفدية فكذلك في الاعتكاف . فإن قيل العدية عن
 الصوم غير مقول ولا هو ثابت بطريق اتقياس فكيف قسم الاعتكاف عليه والعجب ان
 في الصلاة فلم مثل هذا ولا مدخل للقياس فيه . قلنا اما في الاعتكاف فالجواب عن هذا
 السؤال سهل لان صحة النذر بالاعتكاف باعتبار الصوم فان ما لا اصل له في الفرائض
 لا يصح التزامه بالنذر فكان التمسك على الفدية في الصوم تنصيصاً عليه في الاعتكاف واما
 في الصلاة فلم يطلق الجواب في شيء من الكتب على الفدية كان الصلاة ولكن قال في
 موضع من الزيادات يحزبه ذلك ان شاء الله تعالى فتبيده بالاستثناء ببيان انه لا يثبت
 الجواب فيه اذ لا مدخل للقياس فيه **وقال** وان كان مريضاً حين نذر الاعتكاف فلم
 يبرأ حتى مات فلا شيء عليه لانه ليس للمريض ذمة صحيحة في وجوب أداء الصوم
 والاعتكاف بناء عليه الا ترى انه لا يلزمه أداء صوم رمضان بشروده الشهر فكذلك لا
 يلزمه الاداء بالنذر والفدية تنبئ على وجوب الاداء وان صح يوماً ثم مات أطعم عنه من
 جميع الشهر في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وفي قول محمد رحمه الله تعالى يطعم عنه
 بمدد ما صح من الايام وأبو حنيفة وأبو يوسف قالوا لما صح فقد صارت له ذمة صحيحة في التزام
 الاداء فيجعل كالجدد للنذر في هذا الوقت والصحيح لو نذر اعتكاف شهر ثم مات بعد
 يوم أطعم عنه جميع الشهر ان أوصى يجبر الوارث عليه من الثلث وان لم يوص لم يجبر
 الوارث عليه ولكنه ان أحب فعل فكذلك هذا **وقال** وان نذر اعتكاف ليلة لم يلزمه
 شيء وروى عن أبي يوسف انه ان نوى ليلة يومها يلزمه وليس بينهما اختلاف في الحقيقة
 ولكن جواب محمد رحمه الله تعالى فيما اذا لم تكن له نية فاسم الليل خاص بزمان لا يتبطل
 الصوم وشرط الاعتكاف الواجب الصوم فاذا نوى ليلة يومها عملت نيته اعتباراً للفرد بالجمع
 فنصار شرط الاعتكاف وهو الصوم بنيته موجوداً فصح نذره **وقال** ولو أصبح في يوم
 ثم قال لله على أن أعتكف هذا اليوم فان كان قدأ كل فيه أو كان بعد الزوال لم يلزمه شيء
 لانه أضاف النذر بالاعتكاف الى وقت لا يقبل الصوم في حقه وان كان قبل الزوال ولم
 يكن أكل شيئاً فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يصح نذره وعلى قول أبي يوسف
 ومحمد رحمهما الله تعالى يصح نذره وهو بناء على ما تقدم بيانه ان القليل من الخروج بنفسه
 الاعتكاف عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما الخروج فيما دون نصف اليوم لا يفسد

الاعتكاف وما هو الشرط وهو الصوم يصح منه في هذا اليوم **﴿ قال ﴾** وإن نذر اعتكاف
 وقت ماض وهو يعلم أولاً يعلم فلا شيء عليه لأن ما يوجب على نفسه معتبر بما أوجب الله تعالى ولم
 يتبدل الله بشيء من العبادات في الزمان الماضي وصحة الاداء باعتبار امكان الاداء وذلك لا
 يتحقق في الزمن الماضي **﴿ قال ﴾** وإن أحرم المعتكف بحج أو عمره لم يحرّم الاحرام لانه لا منافاة
 بين الاعتكاف والاحرام ثم يتم اعتكافه ويشترع فيه واداء للناسك يحتمل التأخير عن
 الاحرام فاذا فرغ منه مضى في احرامه الا أن يخاف فوت الحج فينذر يدع الاعتكاف
 ويحج لأن ما يخاف فوته يكون أهم فيبدأ به ثم يستقبل الاعتكاف لانه قد لزمه بالذم ومتابعا
 فاذا انقطع التتابع لخروجه كان عليه ان يستقبله **﴿ قال ﴾** وإن أوجب على نفسه اعتكافاً ثم
 ارتد والعباد بالله ثم أسلم سقط عنه الاعتكاف اعتباراً لما التزمه بما أوجب الله تعالى وشيء
 من العبادات التي كانت واجبة عليه لحق الله تعالى خالصاً لا يبقى بعد الرد لانه بالردة خرج
 من ان يكون أهلاً للعبادة فان الاهلية للعبادة بكونه أهلاً لثوابها والمرتد ليس بأهل لثواب
 العبادة ولانه بالردة التحق بكافر أصلي فان الردة تحبط عمله والكافر الاصلي اذا أسلم لم
 يكن عليه اعتكاف ما لم يلتزمه بنذره بعد الاسلام فهذا مثله **﴿ قال ﴾** واذا نذر المملوك
 اعتكافاً صح نذره لأن له ذمة صحيحة في التزام الاداء الا أن لمولاه ان يمنعه منه لأن
 منافاه مستحقة للمولى الامصار مستثني شرعاً وذلك مقداراً تنأدى به الفرائض فلا
 يدخل فيه ما يلتزمه من الاعتكاف باختياره فكان للمولى منه فاذا اعتق قضاء وكذلك
 الزوج له ان يمنع امرأته من الاعتكاف الذي التزمته بنذرها لان منافها مستحقة للزوج بمقدار
 النكاح وأما المكاتب فليس لمولاه منه لانه صار أحق بنفسه ومنافاه والذي يتنا في النذر
 كذلك في الشروع فان كان باذن المولى والزواج فليس للزوج منع زوجته من الاتمام والمولى
 منع عبده وان كان لا يستحب له ذلك لان الزوج بالاذن ملكها منافها وهي من أهل
 الملك والمولى بالاذن ما ملك العبد منافاه لانه ليس من أهل الملك ولكنه وعد فالوفاء له
 وخلف الوعد مذموم فلا يستحب له منه فان فعل لم يكن عليه شيء غير أنه قد أساء وأثم
 وهو قياس الاحرام فان المرأة إذا أحرمت باذن زوجها لم يكن للزوج أن يحللها والعبد اذا
 أحرم باذن مولاه كان للمولى أن يحلله وان كره له ذلك **﴿ قال ﴾** واذا أكل المعتكف نهراً
 ناسياً لم يضره الاكل لان حرمة الاكل لأجل الصوم لا لأجل الاعتكاف حتى يختص

وقت الصوم والاكل ناسياً لا يفسد الصوم بخلاف ما اذا جامع ناسياً خرمه الجماع لأجل
الاعتكاف حتى يم الليل والنهار جميعاً وقد بينا ان ما كانت حرمة لأجل الاعتكاف يستوى
فيه الناسى والعماد بالقياس على الاحرام ومعنى الفرق أنه متى اقترن بحاله ما يذكره لا يبتلى
فيه بالسيان عادة فيعذر لاجله في الاحرام هيئة المحرمين مذكرة له وفي الاعتكاف كونه في
المسجد مذكراً له فأما في الصوم لم يقرن بحاله ما يذكره لانه غير ممنوع عن التصرف في
الطعام في حالة الصوم ألا ترى أن في الاكل في الصلاة سوى بين النسيان والعمد لانه ليس من
جنس أركان الصلاة **وقال** وإذا أغشى على المعتكف أيما أو أصابه لم فعليه اذباره أن يستقبل
الاعتكاف لان ما هو شرط الأداء وهو الصوم قد انعدم بتطاول الانغماء فعليه الاستقبال فان
صار مفتوهاً ثم أفاق بعد سنين ففي القياس ليس عليه قضاء الاعتكاف كما لا يلزمه قضاء
الفرائض لسقوط الخطاب عنه بالتعذر وفي الاستحسان عليه القضاء لان سبب الالتزام تقرر
قبل المنة فكان بمنزلة الفرائض التي لزمته بتقرر السبب قبل المنة وهذا لانه بالمنة لم يخرج
من أن يكون أهلاً للعبادة فانه أهل لثوابها فثبتت ذمته صالحة للوجوب فيها فيما تقرر سبب
وقال ويلبس المعتكف وبنام وأكل ويدهن ويتطيب بما شاء فان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يفعل ذلك كله في اعتكافه **وقال** ولا يفسد الاعتكاف سباب ولا جدال فان حرمة
هذه الاشياء ليس لأجل الاعتكاف ألا ترى انه كان عرماً قبل الاعتكاف ولا يفوت به
ركن الاعتكاف وهو اللبس ولا شرطه وهو الصوم وكذلك ان سكر ليلاً لما بينا ان حرمة
السكر ليست لأجل الاعتكاف فلا يكون مؤثراً فيه **وقال** وصمود المعتكف على المئذنة
لا يفسد اعتكافه اما اذا كان باب المئذنة في المسجد فهو والصمود على سطح المسجد سواء
وان كان بابها خارج المسجد فكذلك من أصحابنا من يقول هذا قولهما فأما عند أبي حنيفة
رضي الله عنه فينبغي ان يفسد اعتكافه للخروج من المسجد من غير ضرورة والاصح انه
قولهم جميعاً واستحسن أبو حنيفة هذا لانه من جملة حاجته فان مسجده انما كان مستكماً لأقامة
الصلاة فيه بالجماعة وذلك انما يتأق بالأذان وهو بهذا الخروج غير معرض عن تعظيم البقعة
أصلاً بل هو ساع فيأزيد في تعظيم البقعة فلماذا لا يفسد اعتكافه **وقال** ولا بأس بان يخرج رأسه
من المسجد الى بعض أهله ليغسله لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم في اعتكافه كان يخرج رأسه
الى عائشة فكانت تغسله وترجله ولانه باخراج رأسه لا يصير خارجاً من المسجد فان من خلف

لا يخرج من هذه الدار فأخرج رأسه منها لم يحنث وإن غسل رأسه في المسجد في اناه فلا بأس بذلك إذ ليس فيه تلويث المسجد . وذكر حديث عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أدار ان يمتكف أصبح في المكان الذي يريد أن يمتكف فيه في هذه دليل على ان من أراد اعتكاف يوم أو نذر ذلك ينبغي أن يدخل المسجد قبل طلوع الفجر وقد بينا هذا وقال . وإن نذر اعتكاف يوم العيد قضاء في وقت آخر وكفر عن يمينه ان كان أراد يميناً وإن اعتكف فيه اجزأه وقد اساء وهذا عندنا اعتباراً للاعتكاف بالصوم وقد بيناه هذه الاحكام في النذر بصوم يوم العيد فكذلك الاعتكاف وذكر محمد رحمه الله في الاصل حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتكف في العشر الاوسط من رمضان فأتاه جبرائيل عليه السلام فقال ان ماتطلبت وراءك فقال عليه السلام من كان ممتكفامنا فليعد الى ممتكفه واني أراني أسجد في ماء وطين فقال أبو سعيد فطربنا وكان عريش المسجد من جريد فوكف فوالذي بئته بالحق لقد صلى بنا للمغرب ليلة الحادى والعشرين واني أرى جبهته وأربعة أنفه في الماء والطين وانما أورد هذا الحديث لبيان ليلة القدر وفيه اختلاف بين الصحابة والعلماء بمدى ما أبو سعيد الخدري رضي الله عنه كان مذهبه ان ليلة القدر الحادى والعشرون لهذا الحديث ولم يأخذ به علماءنا لما صحح في الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من فاته ثلاث ليال فقد فاته خير كثير ليلة التاسع عشر والحادى والعشرين وآخرها ليلة فصيل سوى ليلة القدر يا رسول الله فقال سوى ليلة القدر وليس في حديث أبي سعيد كبير حجة فانه لم يقل أراني أسجد في ماء وطين في ليلة القدر وكان علي بن أبي طالب رضي الله عنه يقول انها ليلة الخامس والعشرين فانه صحح في الحديث أن نزول القرآن كان لاربع وعشرين مضين من رمضان . وقال الله تعالى انا أنزلناه في ليلة القدر والماء كناية عن القرآن باتفاق المفسرين فاذا جمعت بين الآية والحديث تبين أنها ليلة الخامس والعشرين وأكثر الصحابة على أنها ليلة السابع والعشرين فقد ذكر عاصم عن ذر بن حبيش قال قلت لأبي بن كعب يا أبا المنذر أخبرني عن ليلة القدر فان ابن مسعود كان يقول من يتم الحول يدركها فقال يرحم الله أبا عبد الرحمن قد كان يعلم انها ليلة السابع والعشرين ولكنه أراد حث الناس على الجهد في جميع الحول قلت بهم عرفت ذلك قال بالعلامة التي أخبرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعتبرنا بها فوجدناها فالت وما تلك

العلامة قال تطلع الشمس من صبيحتها كأنها طست لا شمع لها وكان ابن عباس رضي الله
عنه يقول إنها ليلة السابع والعشرين قيل له ومن أين تقول ذلك قال لأن سورة القدر
ثلاثون كلمة وقوله هي الكلمة السابعة والعشرون وفيها إشارة إلى ليلة القدر وذكر الفقيه أبو
جعفر أن المذهب عند أبي حنيفة رضي الله عنه أنها تكون في شهر رمضان ولكنها تقدم
وتأخر وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى تكون في شهر رمضان لا تقدم ولا
تأخر وفائدة الاختلاف أن من قال لبده أنت حر ليلة القدر فإن قال ذلك قبل دخول شهر
رمضان عتق إذا انسلخ الشهر وإن قال ذلك بعد مضي ليلة من الشهر لم يعتق حتى ينسلخ
شهر رمضان من العام القابل في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لجواز أنها كانت في الشهر الماضي
في الليلة الأولى وفي الشهر الآتي في الليلة الأخيرة وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله
تعالى إذا مضت ليلة من الشهر في العام القابل بقاء مثل الوقت الذي حلف فيه عتق لأبي
عندهما لا تقدم ولا تأخر بل هي في ليلة من الشهر في كل وقت فإذا جاء مثل ذلك الوقت فقد
يقبض بجسبي الوقت المضاف إليه العتق بعد عينه فلهذا عتق والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب نوادر الصوم

وقال الشيخ الإمام شمس الائمة أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي أملاء أعلم بأن
موجب النذر الوفاء . قال الله تعالى وأوفوا بعهدهم والنذر معاهدة الله تعالى
بنذره فعليه الوفاء بذلك وقد ختم الله تعالى قوما تركوا الوفاء بالنذر فقال تعالى ومنهم من
عاهد الله الآية وإنما يذم المرء بترك الواجب ومدح قوما بالوفاء بالنذر فقال تعالى يوفون
بالنذر ويحافظون الآية ثم النذر إما يصح بما يكون قربة مقصودة فأما ما ليس بقربة مقصودة
فإنه لا يصح التزامه بالنذر لقوله صلى الله عليه وسلم من نذر أن يطيع الله فليطعه ومن نذر
أن يعصى الله فلا يعصه ولأن النادر لا يجعل ما ليس بعبادة عبادة وإنما يجعل البادة
المشروعة نقلا واجبا بنذره وما فيه معنى القربة ولكن ليس بعبادة مقصودة بنفسها كتشيع
الجنائز وعبادة الریض لا يصح التزامه بالنذر إلا في رواية الحسن بن أبي مالك عن أبي
يوسف عن أبي حنيفة رحمهم الله قال إن نذر أن يعود مريضا اليوم صح نذره وإن نذر أن

مه شيء لان عيادة المريض قرينة شرعا قال صلى الله عليه وسلم عائد المريض
 الجنة حتى يرجع وعبادة لان بعينه لا يكون معنى القرينة فيها مقصودا لالتأخر
 بانه حق فلان فلا يصح التزامه بالنذر وفي ظاهر الرواية قال عيادة المريض
 وان كان فيه معنى حق الله تعالى فالمقصود حق المريض والميت والتأخر انما
 يكون مشروعا حقا لله تعالى مقصودا اذا عرفنا هذا فنقول النذر اما ان يكون
 سوم أو الصلاة أو الاعتكاف فتبدأ بالنذر بالصدقة فنقول اما ان يمين الوقت
 على ان تصدق بدرهم غدا أو يمين المسكن فيقول في مكان كذا أو يمين
 فيقول على فلان المسكين أو يمين الدرهم فيقول لله على ان تصدق بهذا
 جوه كلها يلزمه التصديق بالنذور عندنا ويلغو اعتبار ذلك التمييد حتى لو
 جبري ذلك الوقت أو في غير ذلك المكان أو على غير ذلك المسكين أو بدرهم
 خرج عن موجب نذره وعلى قول زفر لا يخرج عن موجب نذره الا بالاداء
 لان في الفاظ المباد يستبر اللفظ ولا يستبر المعنى الا ترى ان من قال لغيره
 سنة فماتها لغيره السنة لم يقع ولو أسره ان يتصدق بدرهم على فلان الفقير
 به كان عاقبا وهذا لان أوامر المباد قد تكون خالية عن فائدة حميدة فلا
 في فيها وانما يستبر اللفظ فلا يحصل الوفاء الا بالتصدق على الوجه الذي
 حرم الله تلوا ما يوجب المرء على نفسه معتبر بما أوجب الله تعالى عليه الا ترى
 ان جهنمه واجبا على عباده صبح التزامه بالنذر وما ليس لله تعالى من
 على عباده لا يصح التزامه بالنذر ثم ما أوجب الله تعالى من التصديق بالمال
 يجوز تمييزه قبل ذلك الوقت كالكفاة بعد كمال النصاب قبل حلول الحول
 قبل مجيء يوم الفطر فكذلك ما يوجب به المبد على نفسه وهذا لان صحة
 معنى القرينة وذلك في التزام الصدقة لا في تعيين المكان والزمان والمسكين
 مبر من التعيين ما يكون مفيدا فيها هو المقصود لا ما ليس بمفيد ومعنى
 ليق باعتبار سد خلة احتياج اذا أخرج المتصدق ما يجري فيه الشح والفضة
 مرضاة الله تعالى وهذا المعنى حاصل بدون مراعاة تعيين المكان والزمان
 وادب عما اعتمد عليه من اعتبار اللفظ فان صحة النذر لم تكن باعتبار اللفظ

المكان بأن قال الله علي أن أصوم شهراً بمكة أو أعتكف فصام أو اعتكف في غير ذلك
 المكان خرج عن موجب نذره عندنا وقال زفر لا يخرج عن موجب نذره وكذلك لو قال
 الله علي أن أصلي ركعتين بمكة فصلهما هنا أجزأه عندنا خلافاً لزفر والأصل عنده أنه لا يخرج
 عن موجب نذره إلا بالاداء في المكان الذي عينه أو في مكان هو أعلى من المكان الذي
 عينه وأفضل البقاع لاداء الصلاة فيها المسجد الحرام ثم مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بالمدينة ثم مسجد بيت المقدس على ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال صلاة في مسجد
 بيت المقدس تعدل ألف صلاة فيما سواه من المساجد سوى المسجد الحرام ومسجدي هذا
 وصلاة في مسجدي هذا تعدل ألف صلاة في مسجد بيت المقدس وصلاة في المسجد الحرام
 تعدل ألف صلاة في مسجدي هذا فإذا نذر أن يصلي في المسجد الحرام ركعتين لا يجوز أدائها
 إلا في ذلك الموضع عنده وإن نذر أن يصلي ركعتين في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لا يجوز أدائها إلا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم أو في المسجد الحرام وإذا نذر
 الصلاة في مسجد بيت المقدس لا يجوز أدائها إلا في أحد هذه المساجد الثلاثة ولا يجوز أدائها
 في غير هذه المساجد في سائر البلاد وإذا نذر الصلاة في المسجد الجامع لا يجوز أدائها في
 مسجد الحلة وإذا نذر الصلاة في مسجد الحلة يجوز أدائها في المسجد الجامع ولا يجوز أدائها
 في بيته واعتمد في ذلك ما روى أن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت لرسول الله صلى الله
 عليه وسلم أتني نذرت أن فتح الله عليك مكة أن أصلي ركعتين في البيت فأخذ رسول الله صلى
 الله عليه وسلم بيدها وأدخلها الحطيم وقال صلي ههنا فإن الحطيم من البيت الحديث فهذا
 دليل اعتبار تعيينه المكان في النذر بالصلاة وجاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فقال أتني نذرت أن أصلي ركعتين في مسجد بيت المقدس فقال من صلي في مسجدي
 هذا فكأنما صلي في بيت المقدس فهو دليل على جواز الاداء في مكان هو أعلى من المكان الذي
 عينه ولأن المذهب عند أهل السنة والجماعة أن لبعض الأماكن فضيلة على البعض وكذلك
 لبعض الأزمنة فإذا عين لنذره مكاناً ثم أدى في مكان دون ذلك المكان في الفضيلة فأنما يقيم
 الباقي مقام الكامل مع قدرته على الاداء بصفة الكمال كما ألزمه فلا يجوز أن أدى في
 مكان هو أفضل من المكان الذي عينه فقد أدى ثم بما ألزمه فيجزيه ذلك الأثر
 أنه لو نذر أن يصوم يوماً فصام بالنية قبل الزوال لا يخرج عن موجب نذره لأن المؤدى

الترمه وهذا بخلاف ما اذا اُضيف النذر الى وقت فاضل ففى ذلك الوقت لان تحقق العجز عن الاداء بالصفة التى التزمه ولهذا لم يجوز زفر التمجيل على ذلك ان العجز لا يتحقق قبل مجئ ذلك الوقت وحجتنا فى ذلك ان صحة النذر باعتبار انه وذلك فى الصلاة لافى المكان لان الصلاة تعظيم لله تعالى بجميع البدن وفى الامكنة كلها سواء وان كان الاداء فى بعض الامكنة أفضل فذلك لا يدل على لا يتأدى بدون ذلك كما فى اداء المكتوبات ولا شك ان اداء الصلاة بالجماعة فى نسل وقد أمر شرعاً بالاداء بهذه الصفة ومع ذلك اذا اداها فى بيتها وحده الواجب ولما بين النبي صلى الله عليه وسلم ثواب المتطوع بالصلاة فى هذه المساجد ل ذلك كله صلاة الرجل فى بيته فى جوف الليل الآخر ثم عنده لو التزم صلاة هذه البقاع فصلاها فى بيته لم يجز ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المرأة فقالت فى أشد مكان من بيتها ظلمة فبلى هذا ينبني أنها اذا التزمت الصلاة الحرام فصلت فى أشد مكان من بيتها ظلمة أن تخرج عن موجب نذرها وعند الله تعالى لا تخرج والذي يوضح ما قلنا ان الناذر انما يلزم بنذره ما هو من فعله لا ما لله والمكان ليس من فعله فيكون هو بالنذر ملتزماً للصلاة دون المكان وفى أى لى فقد أدى ما التزمه فيخرج عن موجب نذره وان كان الاداء فى الموضع الذى لو قال الله وان قال الله على أن أصوم شهراً متتابعاً فأفطر يوماً فى الشهر استقبل وله لأن ما يوجب على نفسه معتبر بما أوجب الله تعالى عليه وما أوجب الله تعالى صوم متتابعاً اذا أفطر فيه يوماً لزمه الاستقبال كصوم الظهار والقتل فكذلك ما يوجب خلاف ما اذا أطلق النذر بالصوم فان ما أوجب الله تعالى عليه من الصوم مطلقاً رمضان اذا أفطر فيه يوماً لا يلزمه الاستقبال فكذلك ما يوجب على نفسه لو قال الله على أن أصوم رجب متتابعاً فأفطر فيه يوماً فله قضاء ذلك اليوم وحده على نفسه من الصوم فى وقت بعينه معتبر بما أوجب الله عليه من الصوم فى وهو صوم رمضان وهذا لأن ذكر التابع فى شهر بعينه غير معتبر لان المعين بصفته وانما ذكر الصفة لتعريف ما ليس بمعين فيعتبر ذلك عند اطلاق لفظ معتبر عند التعمين ولأن أيام الشهر المعين تكون متجاوزة لامتناعه فذكر التابع

في الشهر المعين وجوده كعدمه وكذلك لو قال الله على أن أصوم شهراً وهو يعني رجب
 بعينه لأن النوى من محتملات لفظه فيجمل كالصرح به وفي الكتاب أشار إلى فرق آخر
 فقال في الشهر المعين إذا أفطر يوماً فقد عجز عن أداء الصوم على الوجه الذي ألزمه لأنه
 لو استقبل الصوم لم يكن مؤدياً في ذلك الوقت الذي أوجب على نفسه وعند إطلاق الشهر
 بعد ما أفطر يوماً هو قادر على أن يصوم شهراً متتابعاً كما ألزمه فهذا أوجبنا عليه الاستقبال
 قال هـ وإن أراد بقوله الله على يميناً كفر عن يمينه مع قضاء ذلك اليوم في الشهر المعين
 لأن النوى من محتملات لفظه فإن في النذر معنى اليمين قال صلى الله عليه وسلم النذر يمين
 وكفارته كفارة اليمين وقد حث حين أفطر يوماً فعليه الكفارة والقضاء لأن ظاهر كلامه
 نذر وهذا قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وأما عند أبي يوسف رحمه الله تعالى إن أراد
 به اليمين فعليه الكفارة دون القضاء وإن أراد النذر أو أرادهما فعليه القضاء دون الكفارة
 لأن لفظه للنذر حقيقة ولليمين مجازاً ولا يجمع بين الحقيقة والمجاز في نفي واحد ولكننا نقول
 قوله الله على يمين فإن اللام والباء يتعنان قال الله آمَنتم به وفي موضع آخر قال آمَنتم له
 فقوله الله بمنزلة قوله بالله وقال ابن عباس رضي الله عنه دخل آدم الجنة فله ما غربت الشمس
 حتى خرج منها بالله وقوله على نذر فإنما أثبتنا كل واحد من الحكمين بلفظ آخر ثم الخالف
 يلزم البر حقاً لله تعالى والنادر يلتزم الوفاء حقاً لله تعالى فكان اللفظ محتملاً لكل واحد منهما
 لأن أن يكون حقيقة لأحدهما مجازاً للآخر ويكون بمنزلة اللفظ العام إلا أن عند الإطلاق يحمل
 على النذر لقلبة الاستعمال فإذا نوى اليمين مع ذلك كان اللفظ متناولاً لهما بمنزلة اللفظ العام
 في كونه متناولاً لجميع محتملاته هـ قال هـ ولو قال الله على صوم يوم فأصبح من النذر لا نوى
 صوماً فلم تزل الشمس حتى نوى أن يصومه عن نذره لم يجزه ذلك بخلاف ما إذا قال الله على
 صوم غد لأن ما يوجب على نفسه في الرجيين معتبر بما أوجب الله تعالى عليه من الصوم
 في وقت بعينه وهو صوم رمضان يتأدى بالية قبل الزوال وما كان في وقت بتفسير عينه
 لا يتأدى إلا بنية من الليل نحو قضاء رمضان فكذلك ما يوجب على نفسه في الرجيين
 وهذا للمدنيين أحدهما أن عند تعيين اليوم مساكاً في أول النهار توقف على الصوم للنذر وعند
 وجود النية فإذا وجدت النية قبل الزوال استندت إلى أول النهار لتوقف الإمساك عليه وذلك
 لا يوجد فيما إذا أطلق النذر والثاني أن في النذر المعين إذا ترك النية من الليل فقد تحقق عجزه

عن أدائه بصفة الكمال كما التزمه فجوزناه بضرب نقصان بطريق اقلية النية في أكثر النهار
مقام النية في جميع النهار لأجل العجز وذلك لا يوجد فيما إذا لم يمين الوقت فإنه قادر على
أن يصوم يوماً آخر بصفة الكمال كما التزمه ثم هنا ذكر النية قبل الزوال وفي كتاب الصوم
قبل انتصاف النهار وهو الصحيح لأن الشرط وجود النية في أكثر وقت الصوم وذلك
لا يوجد إذا نوى قبل الزوال لأن ساعة الزوال نصف النهار من طلوع الشمس ووقت
الصوم من طلوع الفجر فائماً بشرط وجود النية في وقت الضحوة على وجه تكون النية
موجودة في أكثر وقت الصوم فإذا نوى بالنهار في النذر المطلق لم يحزه عن المنذور وكان
صائماً عن التطوع والمستحب له أن يتمه فإن أفطر فلا قضاء عليه عندنا. وقال زفر رحمه الله
الله تعالى عليه القضاة وأصل المسئلة فيما إذا شرع في الصوم على ظن أنه عليه ثم تبين أنه ليس
عليه وقد بينا ذلك في كتاب الصوم وإنما شبهنا هذه المسئلة بتلك المسئلة لأن في الموضعين
جميعاً إنما قصد إسقاط الواجب عن نفسه وما قصد التغفل بالصوم وإنما جعل شارعاً في
الفعل من غير قصده على سبيل النظر له لكيلاً يضيع سعيه لا على سبيل الإيجاب
عليه فإذا أفطر لم يلزمه القضاء قوله ولو قال لله على أن أصوم غداً ثم أصبح فنوى أن
يصوم تطوعاً فإنه يكون صومه مما أوجبه على نفسه بخلاف ما إذا أطلق النذر وهذا
للأصل الذي بيناه أن ما أوجب الله في وقت بعينه وهو صوم رمضان يتأدى بمطلق النية
وبنية الفعل وما أوجب الله تعالى عليه من الصوم في وقت بغير عينه لا يتأدى إلا بتعيين
النية فكذلك ما أوجبه على نفسه وهذا لأن الناذر لا يجعل بندوه مالم يس بمشروع مشروعاً
ولكن يجعل ما كان مشروعاً نفلاً في الوقت واجباً على نفسه في النذر المعين إنما التزم
الصوم المشروع في هذا الزمان وقد أصابه بمطلق النية وبنية الفعل لا ترى أنه قبل
النذر كان مصيباً له بهذه النية فكذلك بعد النذر وعند إطلاق النذر الواجب في ذمته
والمشروع في هذا اليوم غير متعين لما هو الواجب في ذمته فائماً يكون بمطلق النية وبنية
الفعل مصيباً للمشروع في هذا الوقت وهو التطوع فلا يكون محولاً عن ذمته ما التزمه فيها
إلى المشروع في هذا الوقت بدون تعيين النية قوله ولو قال لله على أن أصوم رجب ثم
ظاهر من أمراته فصام شهرين متتابعين أحدهما رجب أجزاء من الظهار كما نواه وعليه
قضاء المنذور بخلاف ما إذا صام عن ظهاره شهرين أحدهما رمضان وهو مقيم فإن صومه

يكون عن فرض رمضان وأشار الى الفرق بينهما في الكتاب فقال لان صوم الظهار مثل صوم المنذور من حيث ان كل واحد منهما واجب بسبب من جهة فمن ايها نواه كان عن ذلك واما صوم رمضان أقوى من صوم الظهار لانه واجب بإيجاب الله تعالى ابتداء وصوم الظهار انما وجب بسبب من جهة العبد والضعيف لا يظهر في مقابلة القوى فلهذا كان صومه عن فرض رمضان على كل حال ولكن هذا ليس بقوى فانه لامساواة بين صوم الظهار وصوم المنذور لان المنذور هو المشروع في رجب نفسه وصوم الظهار واجب في ذمته فينبى ان يرجح المنذور باعتبار السبق لان صوم الظهار انما يتحول من ذمته الى المشروع في الوقت بنيته وقد كان النذر سابقا على هذه النية ولان المشروع في الوقت لما صار واجبا عليه بنذره لا يبقى صالحا لصوم الظهار لان ما في ذمته انما يتأدى بما كان مشروعا في الوقت له لاعليه فالفرق الصحيح بينهما ان قبل نذره كان الصوم للمشروع في رجب صالحا لأداء صوم الظهار فلا يتغير ذلك بنذره لانه يوجب على نفسه بنذره ما لم يكن واجبا عليه ولكن لا يبقى صلاحيته لتغيره اذ ليس ذلك تحت ولاية العبد فاذا بقي بعد نذره صالحا لأداء صوم الظهار به أدى بنيته واما صوم رمضان فقد جعله الشرع فرضا عليه ومن ضرورته أن لا يتي صالحا لأداء صوم الظهار به ولا شرع هذه الولاية فاذا لم يبق صالحا لأداء صوم الظهار به تلقونته عن الظهار به وانقضاء الصلاحية من ضرورة وجوب الأداء عن فرض رمضان حتى ان في حق المسافر لما لم يكن الأداء في الشهر واجبا عليه فاذا نواه عن الظهار كان عن الظهار في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ومسئلة النذر بمنزلة المسافر في صوم رمضان ثم في مسئلة النذر اذا كان نوى الميمن لم تزمه الكفارة لان شرط بره أن يكون صائما في رجب لا أن يكون صومه عن المنذور وقد وجد ذلك وان صامه عن الظهار هو قال في المجنونة والثائمة اذا جامعها زوجها وصائمات في رمضان فليهما القضاء دون الكفارة لأن وجوب الكفارة يستدعي جنابة متكامله فانها ستارة للذنب ولم يوجد ذلك في حقهما ووجوب القضاء لانعدام أداء الصوم في الوقت وقد وجد ذلك في حقهما فان الصوم لا يتأدى مع قوات ركته وقد انعدم ركن الصوم في حقهما مع قيام العذر وقد بينا خلاف زفر رحمه الله تعالى في هذه المسئلة في كتاب الصوم هو قال في هنا ألا ترى انهما لو قتلا رجلا خطأ لم يكن عليهما في ذلك كفارة ولا تحرمان الميراث هو قال في رحمه

الله تعالى وهذا صحيح في حق المجنونة غلط في حق النائمة فالرواية مخنوقة ان النائم اذا
 انتاب على مورثه فقتله تزمه الكفارة ومحرم الميراث ثم هذا الالة شاهد ضعيف فان كفارة
 القتل لا تستدعي جناية متكاملة ولهذا يجب علي الخاطئ بخلاف كفارة الفطر له قال به
 واذا خاف الرجل وهو صائم ان هو لم يفطر تزداد عينه وجماً أو تزداد حماه شدة فينبني ان
 يفطر لان الله تعالى رخص للمريض في الفطر بقوله فمن كان منكم مريضاً أو على سفر
 فمسه من أيام أخر وهذا مريض لان وجع المئين نوع مرض والحج كذلك ثم إن الله
 تعالى بين المعنى فيه فقال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وفي ايجاب أداء الصوم مع
 هذا الخوف عسر فينبني له ان يأخذ باليسر فيه ويترخص بالفطر قال صلى الله عليه وسلم ان
 الله تعالى يحب ان تؤتى رخصه كما توفى عزائمه وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى كل من
 كان له أن يفطر في يوم فأفطر فيه بعد ما صام فلا كفارة عليه وهذا قول أصحابنا جميعاً
 لان صوم اليوم الواحد لا يجزى وجوباً كاملاً لا يجزى أداء فاذالم يكن الأداء واجباً في جزء
 من النهار لا تكامل الجناية بالفطر فيه ولان الكفارة في رمضان تسقط بالشبهة ولهذا
 لا يجب على المنسحر الذي لا يعلم بطلوع الفجر وعلى المفطر الذي يرى ان الشمس قد غابت
 ولم تذب وإباحة الفطر له في جزء من اليوم يكون شبهة قوية في المحل فانه يعدم به الاستحقاق
 الأداء ولا شبهة أقوى من ذلك والشبهة في المحل مسقطه للكفارة سواء علم بها أو لم يعلم
 الا ترى ان من وطئ جارية ابنه لا يلزمه الحد سواء علم بالحرمة أو لم يعلم لشبهة في المحل
 باعتبار ان مال الولد مضاف الى والده شرعاً وبيان هذا الأصل انه اذا أصبح مريضاً أو مسافراً
 في أول النهار ونوى الصوم ثم برئ من مرضه أو صار مقبلاً ثم أفطر فلا كفارة عليه لانه
 كان له أن يفطر في أول النهار وكذلك لو كان صحيحاً مقبلاً في أول النهار ثم مرض في آخره
 فأفطر لانه لما عجز عن الصوم بسبب المرض صار الفطر مباحاً له ولو سافر في آخر النهار
 ثم أفطر لم يكن عليه الكفارة لان الفطر صار مباحاً له فانه اذا شرع في الصوم وهو مقبم
 ثم سافر لا يباح له الفطر ولكن لان السفر في الاصل مبيح للفطر فاذا اقترن بالسبب الموجب
 للكفارة يكون مورداً شبهة مسقطه للكفارة وان لم يصر الفطر مباحاً له بمنزلة النكاح
 الفاسد يكون مسقطاً للحد وان لم يكن مبيحاً للوطء وخرج على هذا الاصل ما اذا أصبحت
 المرأة صائمة ثم أفطرت ثم حاضت أو أصبح الرجل صائماً ثم أفطر ثم مرض وقد بينا هذه

المائل في كتاب الصوم والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

حج باب ما يجب فيه القضاء والكفارة وما يجب فيه القضاء دون ~~حج~~
 في الكفارة وما يجوز من الشهادة على رؤية الهلال وما لا يجوز ~~حج~~

وقال ~~حج~~ رضي الله عنه ومن ابتلع جوزة رطبة وهو صائم فعليه القضاء ولا كفارة عليه
 وإن ابتلع لوزة رطبة أو بطيخة صغيرة فعليه القضاء والكفارة والاصل في هذا أنه متى
 حصل الفطر بما لا يتغذى به أو يتداوى به عادة فعليه القضاء دون الكفارة لأن وجوب
 الكفارة يستدعي كمال الجناية والجناية تتكامل بتناول ما يتغذى به أو يتداوى به لا بتسليم
 الإمساك صورة ومعنى ولا تتكامل الجناية بتناول ما لا يتغذى به ولا يتداوى به لأن الإمساك
 ينعدم به صورة لا معنى ولأن الكفارة مشروعة للزجر والطباع السليمة تدعو إلى تناول ما
 يتغذى به وما يتداوى به لما فيه من اصلاح البدن فتقع الحاجة إلى شرع الزجر فيه ولا تدعو
 الطباع السليمة إلى تناول ما لا يتغذى به ولا يتداوى به فلا حاجة لشرع الزجر فيه إذا عرفنا
 هذا فنقول الجوزة الرطبة لا تؤكل كما هي عادة واللوزة الرطبة تؤكل كما هي عادة وهذا إذا
 ابتلع الجوزة فأما إذا مضغها وهي رطبة أو يابسة فعليه الكفارة ذكره الحسن عن أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى لأنه تناول لها ولب الجوز مما يتغذى به وأكثر ما فيه أنه جمع بين
 ما يتغذى به وبين ما لا يتغذى به في تناول وذلك موجب للكفارة عليه وإذا ابتلع أهليجة
 فعليه القضاء والكفارة أراد به الدواء أو لم يرد هكذا ذكره ابن سامة وهشام عن محمد
 رحمه الله تعالى وذكر ابن رستم عن محمد رحمه الله تعالى أن عليه القضاء دون الكفارة قال
 لأنها لا تؤكل كما هي للتداوى عادة والاصح ما ذكره هنا فإن أهليجة مما يتداوى به فسواء
 أكلها على الوجه المعتاد أو على غير الوجه المعتاد قلنا أنه يجب عليه الكفارة وكذلك أن
 أكل مسكاً أو غالية أو زعفراناً فعليه القضاء والكفارة لأن هذه الأشياء تؤكل عادة
 للتغذي أو للتداوي وذكر الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لو أكل عجيناً لا
 تلزمه الكفارة لأن العجين لا يؤكل عادة قبل الطبخ ولا يدعو الطبع إلى تناوله وهكذا
 ذكر ابن رستم عن محمد رحمه الله تعالى وقال لو أكل الدقيق أيضاً لا تلزمه الكفارة لأنه
 يصير عجيناً في فمه قبل أن يصل إلى جوفه ~~حج~~ قال ~~حج~~ ولو أكل حنطة يجب عليه القضاء

والكفارة لان الحنطة تؤكل كما هي عادة فانها مادامت رطبة تؤكل وبعد اليس تلي فتؤكل وتلي فتؤكل ﴿قال﴾ ولو أكل طيناً أرمياً فعليه الكفارة ذكره ابن رستم عن محمد بن محمد رحمهما الله تعالى قال لانه بمنزلة الغاريقون يتداوى به قال ابن رستم قتلت له فان أكل من هذا الطين الذي يأكله الناس قال لا أعرف أحداً يأكله . وفي رواية أخرى عن محمد بن محمد رحمهما الله تعالى انه لا يلزمه الكفارة في الطين الأرمي أيضاً اذا أكله كما هو الا أن يسوبه على الوجه المعتاد الذي يتداوى به والاول أصح ﴿قال﴾ ومن أفطر في شهر رمضان بمذرو الشهر ثلاثون يوماً فقصى شهراً بالالهة وهو تسعة وعشرون يوماً فعليه قضاء يوم آخر لقوله تعالى فمعدة من أيام أخر ففي هذا بيان أن المعتبر في القضاء اكمال المدة بالايام ﴿قال﴾ ولو شهد رجل واحد برؤية هلال رمضان وبالسماعة قبلت شهادته اذا كان عدلاً وقد بينا هذه المسئلة في كتاب الصوم والاستحسان وشرط في الكتاب ان يكون الشاهد عدلاً والطحاوي يقول عدلاً كان أو غير عدل قيل مراده انه يكتفي بالمدالة الظاهرية ولا يشترط ان يكون الشاهد عدلاً في الباطن وقيل انما لا تشترط المدالة في هذا للموضع لانفاء التهمة لانه يلزمه من الصوم ما يلزم غيره وانما لا يقبل خبر العاسق لتحكن التهمة والاصح اشتراط المدالة فيه لان هذا من أمور الدين ولهذا يكتفي فيه بخبر الواحد وخبر العاسق في باب الدين غير مقبول بمنزلة رواية الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿قال﴾ وما على المطر فلا تقبل الا شهادة رجلين اذا كان بالسماعة وأشار في بعض النوادر الى الفرق فقال المتعلق بهلال رمضان هو الشروع في العبادة وخبر الواحد فيه مقبول كما لو أخبر بإسلام رجل والمتعلق بهلال شوال الخروج من العبادة وذلك لا يثبت الا بشهادة رجلين كما في الشهادة على ردة المسلم وأشار هنا الى فرق آخر فقال المتعلق بهلال شوال ما فيه منفعة للناس وهو الترخص بالفطر فيكون هذا نظير الشهادة على حقوق العباد والمتعلق بهلال رمضان محض حق الشرع وهو الصوم الذي هو عبادة يؤخذ فيها بالاحتياط فلذا يكتفي فيه بخبر الواحد اذا كان بالسماعة وهذا صحيح على ما روي الحسن عن أنى حنيفة رحمهما الله تعالى انهم يصومون بخبر الواحد ولا يفطرون اذا لم يروا الهلال وان أكلوا المدة ثلاثين يوماً بدون التيقن بانسلاخ رمضان للاخذ بالاحتياط في الجائنين فاما ابن سماعه يروي عن محمد بن محمد رحمهما الله تعالى انهم يفطرون اذا أكلوا المدة ثلاثين يوماً لان صوم الفرض في رمضان لا يكون

أكثر من ثلاثين يوماً قال ابن سميعة فقلت لمحمد كيف يقطرون بشهادة الواحد قال لا يقطرون
بشهادة الواحد بل يحكم الحاكم لأنه لما حكم بدخول رمضان وأمر الناس بالصوم فمن
ضرورته الحكم بالإسلاخ رمضان بعد مضي ثلاثين يوماً والحاصل أن المطر هنا مما تقضى
إليه الشهادة لأنه يكون ثباتاً بشهادة الواحد وهو نظير شهادة القابلة على النسب فإنها
تكون مقبولة ثم يقضى ذلك إلى استحقاق الميراث والميراث لا يثبت بشهادة القابلة ابتداءً
ويستوى أن شهد رجل أو امرأة على شهادة نفسه أو على شهادة غيره حراً كان أو عبداً
محدوداً في القذف أو غير محدود بمد أن يكون عدلاً في ظاهر الرواية بمنزلة رواية الأخبار
فإن الصحابة كانوا يقبلون رواية أبي بكره بمد ما أقيم عليه حد القذف وفي رواية الحسن
عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا تقبل شهادة المحدود في القذف على رؤية الهلال وإن
حسن توبته لأنه محكوم بكذبه شرعاً قال الله تعالى فإن لم يأتوا بالشهادة فأولئك عند الله
هم الكاذبون فإذا كان التهم بالكذب وهو الفاسق غير مقبول الشهادة هنا فالمحكوم
بكذبه كان أولى فأما إذا لم يكن بالسوء علة فلا تقبل شهادة الواحد والثني حتى يكون أمراً
مشهوراً طاهراً في هلال رمضان وهكذا في هلال المطر في رواية هذا الكتاب وفي
رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال تقبل فيه شهادة رجلين أو رجل وامرأتين
بمنزلة حقوق العباد والأصح ما ذكر هنا فإن في حقوق العباد إنما تقبل شهادة رجلين إذا
لم يكن هناك طاهر يكذبهما وهنا الظاهر يكذبهما في هلال رمضان وفي هلال شوال جميعاً
لأنهما أسوة سائر الناس في الموقف والنظر وحدة البصر وموضع القمر فلا تقبل فيه
الشهادة إلا أن يكون أمراً مشهوراً طاهراً وقد بينا اختلاف الأقوال في ذلك في كتاب
الصوم هو قال رحمه الله ولو أن رجلاً جامع امرأته ناسياً في رمضان فتذكر ذلك وهو مخالطها
فقام عنها أو جامعها ليلاً فانفجر الصبح وهو مخالطها فقام عنها من ساعته فلا قضاء عليه في
الوجنتين جميعاً وقال زفر رحمه الله تعالى عليه القضاء في الوجنتين لوجود جزء من الجماع
بعد التذكر وانفجار الصبح إلى أن نزع نفسه منها وذلك يكفي لإفساد الصوم ولكننا نقول
ذلك مما لا يستطاع الامتناع عنه ومما لا يمكن التحرز عنه فهو عفو وأصل هذه المسئلة فيما
إذا حلت لا يلبس هذه الثوب وهو لا يلبس هذه الثوب من ساعته فهو حائث في القياس وهو
قول زفر رحمه الله تعالى لوجود جزء من اللبس بعد اليقين وفي الاستحسان لا حث لأن

مالا يستطيع الامتناع عنه فهو عفو بوضوحه ان نزع النفس كف عن المجامعة والكف عن
 المجامعة ركن الصوم فلم يوجد منه بعد انفجار الصبح ولا بعد التذكر الا ما هو ركن الصوم
 وذلك غير مفسد لصومه . ألا ترى أن اللقمة لو كانت في فيه فألقاها بعد التذكر
 أو بعد انفجار الصبح لم يفسد صومه الا أن ذكر رحمه الله تعالى يفرق فيقول الموجود هناك
 جزء من امساك اللقمة في فيه الى أن يلقبها وذلك غير مفسد للصوم والموجود هنا جزء من
 الجماع وذلك مفسد للصوم . وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى قال في الناسي لا يفسد صومه اذا
 نزع نفسه كما تذكروا اذا انفجر الصبح فعليه القضاء وان نزع نفسه لأن آخر الفعل من جنس
 أوله وأول الفعل من الناسي غير مفسد للصوم مع مصادفته وقت الصوم فكذلك آخره
 وأول الفعل في حق الذي انفجر له الصبح عند مفسد للصوم اذا صادف وقت الصوم
 فكذلك آخره بوضوحه ان الشروع في الصوم يكون عند طلوع الفجر فاقتران المجامعة بطلوع
 الفجر يمنع صحة الشروع في الصوم فيلزمه القضاء وفي حق الناسي شروعه في الصوم صحيح ولم يوجد
 بعده ما يفسد الصوم فلماذا لا يلزمه القضاء ولم يذكر في الكتاب أنه بعد ما نزع نفسه لو امنى
 هل يلزمه القضاء أم لا قال رضى الله عنه والصحيح انه لا يفسد صومه لان مجرد خروج
 المني لا يفسد الصوم وان كان على وجه الشهوة كما لو احتلم ولم يوجد بعد التذكر وطلوع الفجر
 الا ذلك واذا أتم الفعل بعد التذكر وطلوع الفجر فعليه القضاء دون الكفارة عندنا وعلى
 قول الشافعي رحمه الله تعالى عليه القضاء والكفارة لوجود المجامعة بعد التذكر وطلوع
 الفجر والموجب للكفارة عنده اجماع المذاهب للصوم وقد وجدنا عندنا الموجب للكفارة
 هو الفطر على وجه تكامل به الجنابة وذلك لم يوجد فيما اذا طلع الفجر وهو مخالط
 لاهله فداوم على ذلك لان شروعه في الصوم لم يصح مع المجامعة والفطر انما يكون بعد
 الشروع في الصوم ولم يوجد ولئن كان الموجب للكفارة اجماع المذاهب للصوم فالجماع هو
 ادخال الفرج في الفرج ولم يوجد منه بعد التذكر ولا بعد طلوع الفجر ادخال الفرج في
 الفرج وانما وجد منه الاستدامة وذلك غير الادخال الا ترى ان من حلف لا يدخل دار
 فلان وهو فيها لم يحنث وان مكث في الدار ساعة فهذا مثله ولو انه نزع نفسه ثم أوجع ثياباً
 فعليه الكفارة بالاتفاق لانه وجد منه ابتداء المجامعة بعد صحة الشروع في الصوم مع التذكر
 ويكون عليه القضاء والكفارة وهذا على الرواية الظاهرة فيما اذا جامع ثياباً وهو يعلم ان

صومه لم يفسد به ثم أفطر بعد ذلك متمداً فإنه تلزمه الكفارة فاما على الرواية التي رويت
عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه لا يلزمه الكفارة وان كان عالماً تشبهه القياس فيها أيضاً
بقول لا تجب الكفارة وقال ولو ان صائماً ابتلع شيئاً كان بين استانه فلا قضاء عليه
سمسة كانت أو أقل منها لان ذلك مغلوب لاحكم له كالدباب يطير في حلقه وان تناول
سمسة وابتلعها ابتداء فهو مفطر لان هذا يقصد ابطال صومه ومعنى هذا انه اذا أدخل سمسة
في فمه فابتلعها فقد وجد منه القصد الى ائصال المفطر الى جوفه وذلك مفسد لصومه فاما
اذا كان باقياً بين استانه فلم يوجد منه القصد الى ائصال المفطر الى جوفه والذي بقي بين استانه
تبع لريقه ولو ابتلع ريقه لم يفسد صومه فهذا مثله بوضع الفرق انه لا يمكنه التحرز عن اتصال
ما بقي بين استانه الى جوفه خصوصاً اذا تسحر بالسويق وما لا يمكنه التحرز عنه فهو عفو
الا ترى ان الصائم اذا تمضمض فإنه يبقى في فمه بلة ثم تدخل بعد ذلك حلقه مع ريقه واحد
لا يقول بان ذلك يفطره وذكر الحسن بن أبي مالك عن أبي يوسف رحمه الله تعالى انه
لو بقي لحم بين أسنان الصائم فابتله فعليه القضاء قال وهذا اذا كان قدر الحصة أو أكثر
فان كان دون ذلك فلا قضاء عليه فبهذه الرواية يظهر الفرق بين القليل الذي لا استطاع
الامتناع عنه وبين الكثير الذي استطاع الامتناع عنه ثم في قدر الحصة أو أكثر اذا ابتله فعليه
القضاء دون الكفارة عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وهو قول أبي حنيفة ومحمد رحمه
الله تعالى أيضاً وعند زفر رحمه الله تعالى عليه القضاء والكفارة لان ذلك مما يتنذى به ولو
أدخله في فيه وابتله كان عليه القضاء والكفارة فكذلك اذا كان باقياً بين استانه فابتله
وليس فيه أكثر من انه متغير وذلك لا يمنع وجوب الكفارة عليه كما لو أفطر بلحم متين
ولكنما نقول ما بقي بين الاسنان مما لا يتنذى به ولا يتداوى به في المادة مقصوداً فالفطر
به لا يوجب الكفارة كالفطر بتناول الحصة بوضحه انه لم يوجد منه ابتداء الا كل في حالة
الصوم لان ابتداء الاكل بادخال الشيء في فيه وتمامه بالاتصال الى جوفه وحين أدخل هذا
في فيه لم يكن فعله جنابة على الصوم فتمكن التشبه في حقه في فعله والكفارة تسقط
بالشبهة ولو أن مسافراً صام في رمضان عن واجب آخر أجزاءه من ذلك الواجب في تول
أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعليه قضاء رمضان وفي قول أبي يوسف ومحمد رحمه الله تعالى
يقع صومه عن رمضان ولا يكون عن غيره بنية مريضاً كان أو مسافراً ولم يذكر قول أبي

حنيفة رحمه الله تعالى في الريض فسأولكن أطلق الجواب في حق من كان مقياً أنه يكون
 صومه عن فرض رمضان وهو الصحيح لانه لا فرق في ذلك بين المريض والصحيح لان
 المريض انما يباح له الترخص بالفطر اذا كان عاجزاً عن الصوم فاما اذا كان قادراً على
 الصوم فهو والصحيح سواء فيكون صومه عن فرض رمضان واما المسافر اذا نوى التطوع
 في رمضان فلا إشكال في قولهما أنه يكون صومه عن فرض رمضان وعن أبي حنيفة رحمه
 الله تعالى فيه روايتان وجه قولهما ان المسافر انما يفارق المقيم في الترخص بالفطر فاذا ترك
 هذا الترخص كان هو والمقيم سواء وصوم المقيم لا يكون الا عن رمضان لانه لم يشرع في
 هذا الزمان الا هذا الصوم فنتية جهة أخرى تكون لفوا فكذلك في حق المسافر ولا أبي
 حنيفة رحمه الله تعالى حرقان أحدهما ان اداء صوم رمضان غير مستحق على المسافر في هذا
 الوقت ولكنه غير بين الصوم والفطر مع قدرته على الصوم كالقسم في شعبان ثم هناك
 يتأدى صومه عما نوى فكذلك هنا وعلى هذا الطريق يقول اذا نوى التطوع يكون صومه
 عن التطوع والطريق الآخر انه ماترك الترخص حين نوى واجبا آخر كان مؤاخذاً به
 ولكنه صرف صومه الى ما هو أهم عليه لان الواجب الآخر دين في ذمته لومات قبل
 ادراك عدة من أيام آخر كان مؤاخذاً به فيكون هو مترخصاً بصرف الصوم الى ما هو
 الأهم فانه في رمضان لومات قبل ادراك عدة من أيام آخر لم يكن مؤاخذاً به وعلى هذا
 الطريق يقول اذا نوى التطوع كان صائماً عن الفرض لانه ترك الترخص حين لم يصرف
 الصوم الى ما هو الأهم عنده واذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيكون صومه عن
 رمضان ولو قال الله على أن أصوم هذا اليوم شهراً فعلياً ان يصوم ذلك اليوم كلما دار الى تمام
 ثلاثين يوماً منذ قال هذا القول فيكون صومه في أربعة أيام أو خمسة أيام من الشهر لان
 معنى كلامه الله على أن أصوم هذا اليوم كلما دار في شهر ويتعين له الشهر الذي يعقب
 نذره بمنزلة ما لو أجز داره شهراً ولو قال الله على أن أصوم هذا الشهر يوماً كان عليه ان
 يصوم ذلك الشهر متى شاء وهو في سعة ما بينه وبين ان يموت لان معنى كلامه الله على أن
 أصوم هذا الشهر وقتاً من الاوقات فيكون موسماً عليه في مدة عمره وحقيقة الفرق ان
 اليوم قد يكون بمعنى الوقت قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره والمراد منه الوقت
 والرجل يقول انتظر يوم فلان أي وقت اقباله أو ادباره وقد يكون عبارة عن بياض النهار

على ضد الليل وهذا ظاهر فإذا قرنه بذكر الصوم عرفنا أن المراد بياض النهار لانه وقت
للصوم ومعار له ففي المسئلة الأولى قرن اليوم بالصوم فقال أصوم هذا اليوم خملناه
على بياض النهار ثم ذكر الشهر ليان مقدار الايام التي تناولها نذره وفي المسئلة الثانية قرن
الشهر بذكر اليوم فصار مقدار الصوم بذكر الشهر معلوماً ثم ذكر اليوم بعد ذلك من
غير أن جملة معياراً للصوم فعرفنا أن المراد به الوقت فجمعنا كأنه قال أصوم هذا الشهر وقتاً
ولو قال لله على صوم هذا اليوم غداً فإن قال هذا قبل الزوال ولم يكن أكل فيه
شيئاً فعليه صوم هذا اليوم وإن قال بعد الزوال أو بعد ما أكل فلا شيء عليه ولو قال لله
على صوم غد اليوم كان عليه الصوم غداً لانه ذكر الوقتين من غير أن ذكر بينهما حرف
المعطى فيكون المعتبر من كلامه أول الوقتين ذكرهما ويلحق آخر الوقتين ذكرهما وقد بينا هذا
الاصل في العلق إذا قال لامرأته أنت طالق اليوم غداً فهي طالق اليوم ولو قال غداً اليوم
تطلق غداً ففي المسئلة الأولى المعتبر من كلامه ذكر اليوم فكانه اقتصر على قوله لله على صوم
هذا اليوم فإن كان قبل الزوال ولم يكن أكل صبح نذره والا فلا وفي المسئلة الثانية المعتبر من
كلامه قوله غداً فيكون ملتزماً صوم الغد بنذره وذلك صحيح فإن أفطر في الغد فعليه القضاء
ولو قال لله على صوم الايام ولا نية له فقي قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى عليه صوم
عشرة أيام وفي قولهما عليه صوم سبعة أيام لأن حرف اللام حرف المهد والمهد هي الأيام
السبعة التي تدور عليها الشهور والسنون كما مضت عادت قالها ينصرف مطلق لفظه وأبو
حنيفة رحمه الله تعالى يقول ذكر الالف واللام دليل الكثرة فانما ينصرف كلامه الى أكثر
ما يتناول اسم الأيام في اللغة مقررونا بالعدد وذلك عشرة أيام لانه يقال لما بعد العشرة أحد
عشر يوماً وانما قلنا ان الالف واللام دليل الكثرة لانها لا تسترق الجنس وقد بينا هذا
في كتاب الإيمان وعلى هذا الأصل إذا قال لله على صيام الشهور فعليه في قول أبي حنيفة
رحمه الله تعالى عشرة أشهر لانه أكثر ما يتناول لفظ الجمع مقررونا بالعدد فانه يقال عشرة
أشهر أو شهور ثم قال لما بعده أحد عشر شهراً وعندهما يلزمه صوم اثني عشر شهراً باعتبار
المعهود قال الله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثني عشر شهراً وهي التي تدور عليها السنون وإن
قال لله على صيام شهور فعليه صيام ثلاثة أشهر لانه أدنى ما يتناول اسم الجمع لانه ليس في كلامه
حرف المهد ولا ما يدل على الكثرة ولو قال لله على صوم الجمع فعند أبي حنيفة رحمه الله

تعالى هذا على عشر جمع وعندهما على جمع العمر ولو قال الله على صوم جمع هذا الشهر فعليه أن
 يصوم كل جمعة تمر عليه في ذلك الشهر لان الجمع جمع جمعة وهو اسم لليوم الذي تقام فيه
 صلاة الجمعة وقد روى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه يلزمه صوم جميع ذلك الشهر لان
 الجمعة تذكر بمعنى الاسبوع في العادة يقول الرجل لغيره لم القك منذ جمعة وانما يريد به
 الاسبوع قال رضى الله عنه والاصح ما ذكر في ظاهر الرواية لانه لا يلزمه بالندرج الا القدر
 المتيقن به وكل واحد من هذين المعنيين من محتملات كلامه فيسلمه المتيقن ولو قال الله
 على صوم أيام الجمعة كان عليه صوم سبعة أيام لان الايام اسم جمع فيه يتبين أن مراده الاسبوع
 دون اليوم الذي تقام فيه الجمعة خاصة ولو قال الله على صوم جمعة فهذا على وجهين قد يقع على
 أيام الجمعة السبعة وقد يقع على الجمعة بمينها فأى ذلك نوى عملت نيته وان لم تكن له نية فهذا
 على أيام الجمعة سبعة أيام وهذا يؤيد رواية أبي يوسف رحمه الله تعالى في الفصل الاول فانه
 لم يعتبر المتيقن هنا واعتبر ما تعارفه الناس ولكن الفرق بينهما في ظاهر الرواية أن هذا ذكر
 الجمعة مطلقاً ولو كان المراد بهذا اللفظ اليوم الذي تقام فيه الجمعة لقيد بذكر اليوم فترك
 التقييد هنا دليل على أن مراده الايام السبعة وفي الفصل الاول وان لم يذكر اليوم ففي
 لفظه ما يدل على أنه هو المراد لانه أضاف الجمع الى الشهر فذلك دليل على أن مراده
 أيام الجمعة التي تدور في الشهر قال رحمه الله ولو قال الله على صوم كذا كذا يوماً فان نوى
 عدداً هو من محتملات لفظه كان على ما نوى وان لم يكن له نية فهو على أحد عشر يوماً
 لان كذا اسم لعدد مبهم فقد ذكر عددان مبهمين ليس بينهما حرف العطف وأقل عددان
 مفسرين ليس بينهما حرف العطف أحد عشر فعلى ذلك يحمل ما ذكر من العددان المبهمين
 ولو قال كذا وكذا يوماً لزمه صوم احد وعشرين يوماً لانه ذكر حرف العطف بين
 العددان المبهمين وأقل عددان مفسرين بينهما حرف العطف احد وعشرون فعلى ذلك
 يحمل مبهم كلامه اذا لم ينو شيئاً آخر قال رحمه الله ولو قال الله على صوم بضعة عشر يوماً لزمه
 صيام ثلاثة عشر يوماً لان البضع أدناه الثلاثة على ما روى انه لما نزل قوله تعالى وهم من بعد
 غلبهم سيفلون في بضع سنين خاطر أبو بكر مع قرئش على ان الروم تغلب فارس في ثلاث
 سنين الى ان قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم كم تمدون البضع فيكم فقال من الثلاث
 الى سبع فقال عليه الصلاة والسلام زد في الخطر وأبعد في الأجل فقد بين ان أدنى ما

يتناول اسم البضع ثلاثة فائما يلزمه القدر الثيقن فهذا كان عليه صيام ثلاثة عشر يوماً
 قال ﷺ ولو قال لله على صوم السنين فهو على عشر سنين في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى
 للأصل الذي بيناه وفي قولهما ان نوى شيئاً فهو على ما نوى وان لم يكن له نية فهو على جميع
 العمر لانه ليس في السنين شيء معهود فيحمل لفظه على استغراق الجنس وذلك جميع عمره
 في حقه قال ﷺ ولو قال لله على صوم زمان أو صوم الزمان فهذا على ستة أشهر لان الزمان
 والحين يستعملان استعمالاً واحداً فان الرجل يقول لغيره لم ألقك منذ زمان لم ألقك منذ
 حين ولفظ الحين يتناول ستة أشهر سواء قرن به الألف واللام أو لم يقرن فكذلك لفظ
 الزمان وانما حملنا لفظ الحين على ستة أشهر لقوله تعالى تؤتى أكلها كل حين باذن ربها
 قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه المراد ستة أشهر ثم لفظ الحين في كتاب الله تعالى ورد
 بمعنى أشياء بمعنى الوقت قال الله تعالى حين تمسون وحين تصبحون والمراد وقت الصلاة
 وبمعنى أربعين سنة قال الله تعالى هل أتى على الإنسان حين من الدهر والمراد أربعون
 سنة وبمعنى قيام الساعة قال الله تعالى فذرهم في غمرتهم حتى حين يعني قيام الساعة وقد
 علمنا أنه لم يرد بنذره ساعة واحدة ولا أربعين سنة لان بقاء الآدمي الى هذه المدة الطويلة
 للصوم فيها نادر فعرفنا أن المراد ستة أشهر وهو المتوسط في هذه الاعداد وخير الامور
 أوسطها ولو قال لله على صوم أبد أو الأبد فهو على جميع العمر لان الأبد مالا غاية له ولكن
 علمنا أنه لم يرد به زيادة على مدة عمره وان قال صوم الدهر فأبو حنيفة رحمه الله تعالى
 لم يوقت فيه شيئاً وقال لا أدري ما الدهر وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى جملا لفظ الدهر
 كلفظ الحين والزمان وقد بينا ذلك في كتاب الايمان والنذور والله سبحانه وتعالى أعلم
 بالصواب واليه المرجع والمآب

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الحيض

قال الشيخ الامام الأجل الراهد شمس الائمة أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي
 رحمه الله تعالى املاء اعلم بأن ما اختصره الحاكم من تصنيف محمد بن الحسن في الحيض
 قاصر مبهم لا يتم المقصود به فوقفت الحاجة لهذا الى الاستماتة بما خرجه المشايخ وما

اختاروا من الأقاويل فيه فذكرت ذلك في شرح الكتاب فوق في البيان بعض البسط
لهذا فنقول وبالله التوفيق الحيض في اللغة هو الدم الخارج ومنه يقال حاضت الأرنب وحاضت
الشجرة إذا خرج منها الصمغ الأحمر وفي الشريعة اسم لدم مخصوص وهو أن يكون ممتداً
خارجاً من موضع مخصوص وهو القبل الذي هو موضع الولادة والمباضة بصفة مخصوصة
فإن وجد ذلك كله فهو حيض والا فهو استحاضة والاستحاضة استفعال من الحيض
قالت فاطمة بنت قيس رضي الله عنها لرسول الله صلى الله عليه وسلم إنني أستحاض فلا أمهر
فقال صلى الله عليه وسلم ليس ذلك دم حيض إنما هو عرق امتد أو داء اعترض توضئي
لكل صلاة أشار إلي أنه فاسد لا يتعلق به ما يتعلق بالصحيح والفرق بين الصحيح والفساد
من الدماء من أهم ما يحتاج إلى معرفته في هذا الكتاب فنقول الفاسد من الدماء أنواع فمنها
ما نقص عن أقل مدة الحيض لأن التقدير الشرعي يمنع أن يكون لما دون المفدر نحكم المفدر
ويبنى على هذا اختلاف العلماء في أقل مدة الحيض عندنا ثلاثة أيام ولياليها وقال ابن سبعة
عن أبي يوسف رحمه الله تعالى ثلاثون يوماً والأكثر من اليوم الثالث وروى الحسن عن أبي
خليفة رحمه الله تعالى ثلاثة أيام بما يتخللها من الليالي وذلك ليلتان وقال الشافعي رحمه الله تعالى
يوم وإيلة وقال مالك رحمه الله تعالى بقدر ما يوجد ولو ساعة احتج بأن هذا نوع حديث فلا
يتقدر أقله بشيء كسائر الأحداث أقربها دم النفاس لكننا نقول في الفرق بينهما أن دم النفاس
يخرج عقيب خروج الولد فيستدل بما تقدمه على أنه من الرحم فلا حاجة إلى التقدير فيه بالمدة
فأما الحيض فليس يسبقه علامة يستدل بها على أنه من الرحم فجعلنا العلامة فيه الامتداد ليستدل
به على أنه ليس بدم عرق ثم قدره الشافعي رحمه الله تعالى بيوم وإيلة تحرزاً عن الكبر فقال
لما استوعب السيلان جميع الساعات عرفنا أنه من الرحم فلا حاجة إلى الاستظهار بشيء آخر
ونحن قدرنا بثلاثة أيام بالنص وهو ما روى أبو أمامة الباهلي رضي الله عنه أن النبي صلى الله
عليه وسلم قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام وهو مروي عن عمر وعلى وابن
مسعود وابن عباس وعثمان بن أبي العاص الثقفي وأنس بن مالك رضي الله عنهم والمقادير
لا تعرف قياساً فقل عنهم كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يبي يوسف
رحمه الله تعالى أن الأكثر من اليوم الثالث يقام مقام الكمال لمعنى وهو أن الدم من المرأة لا
يسيل على الولاء لأن ذلك يضيها ويحضرها ولكنه يسيل نازة وينقطع أخرى . وجه رواية

الحسن رحمه الله تعالى أن في الآثار ذكر التقدير بالأيام جعلنا الصلاة من الأيام أصلاً وما
تغلبها من الليالي يتبعها ضرورة ومن الدماء الفاسدة أن يتجاوز أكثر مدة الحيض فإن
أكثره مقدر شرعاً فلا يكون لما زاد عليه حكمه إذ يفوت به فائدة التقدير الشرعي واليه
أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله المستعاضة بدع الصلاة أيام أفرائها وعلى هذا يبنى
اختلافهم في أكثر مدة الحيض فنقدنا عشر أيام ولياليها لما رويناه من الآثار . وقال الشافعي
رحمه الله تعالى خمسة عشر يوماً لقوله صلى الله عليه وسلم في نقصان دين المرأة تقعد أحدها من
شطر عمرها لا نصوص ولا تصلي والمراد زمان الحيض والحيض والطهر مجتمعان في الشهر
عادة ولهذا جعل الله تعالى عدة الآيسة والصغيرة ثلاثة أشهر مكان ثلاثة فروع فيتعين شطر
كل شهر للحيض وذلك خمسة عشر يوماً ولكننا نقول ليس المراد حقيقة الشطر ففي عمرها
زمان الصغر ومدة الحمل وزمان الإياس ولا تحيض في شيء من ذلك فعرفنا أن المراد ما يقارب
الشطر وإذا قدرنا بالمشرة فقد جعلنا ما يقارب الشطر حيزاً فأما أقل مدة الطهر خمسة عشر
يوماً عندنا والشافعي رحمه الله تعالى . وقال عطاء تسعة عشر يوماً قال لأن الشهر يشتمل على
الحيض والطهر عادة وقد يكون الشهر تسعة وعشرين يوماً فإذا كان أكثر الحيض
عشرة بقي الطهر تسعة عشر ولكننا نقول إن مدة الطهر نظير مدة الإقامة من حيث أنها تزيد
ما كان سقط من الصوم والصلاة وقد ثبت بالأخبار أن أقل مدة الإقامة خمسة عشر يوماً
فكذلك أقل مدة الطهر ولهذا قدرنا أقل مدة الحيض بثلاثة أيام اعتباراً بأقل مدة السفر
فإن كل واحد منهما يؤثر في الصوم والصلاة وقد ثبت لنا أن أقل مدة السفر ثلاثة أيام
ولياليها فكذلك هذا فأما أكثر مدة الطهر فلا غاية له إلا إذا ابتليت بالاستمرار حتى
ضلت أيامها ووقمت الحاجة إلى نصب العادة لها حينئذ فيه اختلاف قال أبو عيسى سعد بن
.عامة المروزي لا يتقصد أكثر طهرها بشيء ولا تنقضي عدتها أبداً لأن نصب المقابر
بالتوقيف لا بالرأي وكان محمد بن إبراهيم المديني يقول يتقصد أكثر الطهر في حقها ستة
أشهر إلا ساعة قال لأن الطهر المتخلل بين الدمين دون مدة الحمل عادة وأدنى مدة الحمل
سنة أشهر فقدرنا أكثر مدة الطهر بستة أشهر إلا ساعة فإذا طلقها زوجها تنقضي عدتها
بتسعة عشر شهراً وعشرة أيام إلا ثلاث ساعات لجواز أن يكون الطلاق في أول الحيض
وهذه الحيضة لا تحسب من العدة فتحتاج إلى عشرة أيام وثلاثة أطهار كل طهر ستة

أشهر الساعة وثلاث حيض كل حيضة عشرة أيام وكان الزعفراني يقول أكثر الطهر
يتقدر في حقها بسبعة وعشرين يوماً لأن الشهر يشتمل على الحيض والطهر وأقل الحيض
ثلاثة فبق الطهر سبعة وعشرين يوماً وكان أبو سهل النزالي يقول بأنه يتقدر أكثر الطهر
في حقها بشهرين فقد لا ترى المرأة الحيض في كل شهر عادة . ومن الدماء الفاسدة ما جاوز
أكثر مدة النفاس وبقي عليه اختلاف العلماء في أكثر مدة النفاس فنحننا أربعون يوماً
. وقال الشافعي رحمه الله تعالى ستون يوماً . وقال مالك رحمه الله تعالى سبعون يوماً وإنما
قدرونا بالأربعين لحديث عبد الله بن باباه رضي الله عنه وكان من التابعين أن النبي صلى الله عليه
وسلم قال تقعد النساء ما بينها وبين أربعين يوماً إلا أن ترى طهرًا قبل ذلك وفي حديث أم سلمة
رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال تنتظر النفس ما بينها وبين أربعين صباحًا إلا أن
ترى طهرًا قبل ذلك وفي الحقيقة يتناوون الشافعي رحمه الله تعالى لأن أكثر النفاس
أربعة أمثال أكثر الحيض إلا أن عنده أكثر الحيض خمسة عشر يوماً فأربعة أمثاله ستون
يوماً وعندنا أكثر الحيض عشرة فأربعة أمثاله أربعون يوماً . ومن الدماء الفاسدة ما تراها الحامل
تقدت لنا أن الحامل لا تحيض وذلك مروى عن عائشة رضي الله عنها وعرف أنها إذا حبلت
انسدم رحمها فالدم المرقى ليس من الرحم فيكون فاسداً . ومن الدماء الفاسدة ما تراها الصغيرة
جداً لأنه سبق أو أنه فلا يعطى له حكم الصحة إذ لو جعلناه حيضاً حكماً بلوغها به ضرورة
وذلك حال في الصغيرة جداً واختلف مشايخنا في أدنى المدة التي يجوز الحكم فيها بلوغ
الصغيرة فكان محمد بن مقاتل الرازي رحمه الله تعالى يقدر ذلك بتسع سنين لأن النبي صلى
الله عليه وسلم نبى بعائشة رضي الله عنها وهي بنت تسع سنين والظاهر أنه نبى بها بعد البلوغ
وكان لأبي مطيع البلخي ابنة صارت جدة وهي بنت تسعة عشرة سنة حتى قال فضحتنا هذه
الجارية ومن مشايخنا من قدر ذلك بسبع سنين لقوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلاة إذا
بلغوا سبماً والأمر حقيقة للوجوب وذلك بعد البلوغ ومثل أبو نصر محمد بن سلام رحمه ما
الله تعالى عن ابنة ست سنين إذا رأت الدم هل يكون حيضاً فقال نعم إذا تبادى بها مدة
الحيض ولم يكن نزوله لآفة وأكثر المشايخ على ماله محمد بن مقاتل رحمه الله تعالى لأن
رؤية الدم فيما دون ذلك نادر ولا حكم للنادر . ومن الدماء الفاسدة ما تراها الكبيرة جداً
إلا أن محمداً رحمه الله تعالى ذكر في نوادر الصلاة أن العجوز الكبيرة إذا رأت الدم مدة

الحيض كان حيضاً وكان محمد بن مقاتل الرازي رحمه الله تعالى يقول هذا اذا لم يحكم
 باباسها أما اذا انقطع عنها الدم زماناً حتى حكم باباسها وكانت بنت تسعين سنة أو نحو ذلك
 فرأت الدم بعد ذلك لم يكن حيضاً وكان محمد بن ابراهيم المديني رحمه الله تعالى يقول ان
 رأت دمًا سائلاً كما تراه في زمان حيضها فهو حيض وان رأت بلة يسيرة لم يكن ذلك
 حيضاً بل ذلك بلل من فم الرحم فكان فاسداً لا يتعلق به حكم الحيض فهذا بيان أنواع
 الدماء العائدة

هو فصل ألوان ما تراه المرأة في أيام الحيض ستة السواد والحمرة والصفرة والكدرة والخضرة
 والخرقة والتربة أما السواد فغير مشكل انه حيض لقوله صلى الله عليه وسلم دم الحيض
 اسود عيب محتدم والحمرة كذلك فهو اللون الأصلي للدم لان عند غلبة السوداء يضرب
 الى السواد وعند غلبة الصفراء يرق فيضرب الى الصفرة ويتبين ذلك لمن اقتصد والصفرة
 كذلك حيض لانها من ألوان الدم اذا رقت وقيل هو كصفرة السن أو كصفرة اللبن أو
 كصفرة الغز واما الكدرة فلون كالون الماء الكدر وهو حيض في قول أبي حنيفة ومحمد
 رحمهما الله تعالى سواء رأت في أول أيامها أو في آخر أيامها وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى
 ان رأت الكدرة في أول أيامها لم يكن حيضاً وان رأت في آخر أيامها يكون حيضاً قال لان
 الكدرة من كل شيء تتبع صافيه فاذا تقدمه دم أمكن جعل الكدرة حيضاً تبعاً فاما اذا لم
 يتقدمها دم لو جعلناه حيضاً كان مقصوداً لا تبعاً وهما يقولان ما يكون حيضاً اذا رأت المرأة
 في آخر أيامها يكون حيضاً اذا رأت في أول أيامها كالسواد والحمرة لان جميع مدة الحيض
 في حكم وقت واحد وما قاله أبو يوسف رحمه الله تعالى فيما اذا كان النقب من أعلى الظرف
 فاما اذا كان النقب من أسفله فالكدرة يسبق خروجها الصافي وهنا النقب من أسفل فجعلنا
 الكدرة حيضاً وان رأت ابتداءً وأما الخضرة فقد أنكر بعض مشايخنا وجودها حتى قال أبو
 نصر بن سلام حين سئل عن الخضرة كلها أكلت قصيلاً على طريق الاستبعاد وذكر
 أبو علي الدقاق ان الخضرة نوع من الكدرة والجواب فيها على الاختلاف الذي بيننا وأما
 التربة فهو ما يكون لونه كالون التراب وهو نوع من الكدرة . وقد روى عن أم عطية
 وكانت غزت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثي عشرة غزوة قالت كنا نعد التربة
 حيضاً والاصل فيه قوله تعالى ويسألونك عن الحيض قل هو أذى وجب هذه الألوان في حكم

الأذى سواء . وروى أن النساء كن يمتن بالكرسف الى عائشة رضى الله عنها لتنظر
فكانت اذا رأت كدرة قالت لا حتى ترين القصة البيضاء يعنى البياض الخالص والقصة
الطين الذى ينسل به الرأس وهو أبيض يضرب لونه الى الصفرة فانما أرادت أنها لا تخرج
من الحيض حتى ترى البياض الخالص والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿فصل﴾ اعلم بأن حكم الحيض والنفاس والاستحاضة لا يثبت الا بظهور الدم وبروزه
وقد روى عن محمد رحمه الله تعالى فى غير الأصول أن حكم الحيض والنفاس يثبت اذا
أحست بالبروز وان لم يظهر وحكم الاستحاضة لا يثبت الا بالظهور ووفق بينهما فقال للحيض
والنفاس وقت معلوم فيمكن أنبات حكمهما باعتبار وقتها اذا أحسنت بالبروز والاستحاضة
حدث كسائر الاحداث ليس له وقت معلوم لا يثبت حكمه فلا يثبت حكمه الا بالظهور والفتوى
على القول الأول لما روى أن امرأة قالت لعائشة رضى الله تعالى عنها إن فلانة تدعو بالمصباح
ليلا لتنظر الى نفسها فقالت ما كانت احدانا تكاف لذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم ولكنها تعرف ذلك بالس فهو اشارة منها الى الظهور ولان ما لم يظهر فهو في معدنه
والشئ في معدنه لا يعلى له حكم الظهور ما لم يظهر اذا عرفنا هذا فنقول للمرأة فرجان داخل
وخارج فالفرج الخارج بمنزلة الاليتين من الدبر فاذا وضعت الكرسف فاما أن تضعه فى
الفرج الداخلى أو فى الفرج الخارج فاذا وضعت فى الفرج الخارج فابتل الجانب الداخلى من
الكرسف كان ذلك حيضاً وان لم ينفذ الى الجانب الخارج لانه صار ظاهراً بهذا القدر من
الخروج وان وضعت فى الفرج الداخلى فابتل الجانب الداخلى من الكرسف لم يكن حيضاً فان نفذت
البلة الى الجانب الخارج نظرنا ان كانت القطنة عالية أو محاذية لحرف الفرج كان حيضاً لظهور
البلة وان كانت متسفلة لم يكن حيضاً وعلى هذا لو حشى الرجل احليله بقطنة فابتل الجانب
الداخلى من القطنة لم ينتقض وضوءه وان تمدت البلة الى الجانب الخارج نظرنا فان كانت
القطنة عالية أو محاذية لرأس الاحليل انتقض وضوءه وان كانت متسفلة لم ينتقض وضوءه
وهذا كله ما لم تسقط القطنة فان سقطت فهو حيض وحدث سواء ابتل الخارج أو الداخلى
لظهور البلة ولو أن حائضاً وضعت الكرسف فى أول الليل ونامت فلما أصبحت نظرت الى
الكرسف فوجدت البياض الخالص فعملها صلاة العشاء لا تأتيقنا بظهورها من حين وضعت
الكرسف فلو كانت طاهرة حين وضعت الكرسف ونامت ثم أتيتها بعد طلوع الفجر

فوجدت البلة على الكرسف فانه يجعل حيضاً من اقرب الاوقات وذلك بعد طلوع الفجر أخذاً
 باليقين والاحتياط حتي يلزمها قضاء العشاء ان لم تكن صلت
 فصل ١٠ وأما الاحكام التي تتعلق بالحيض عشرة أو أكثر . منها أن الحائض لا تصوم
 ولا تصلي لقوله صلى الله عليه وسلم تفعد احداهن شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي يني
 زمان الحيض . ومنها أنه يلزمها قضاء الصوم دون الصلاة لما روى أن امرأة قالت لعائشة
 رضي الله عنها ما بال احداً تقضي صيام أيام الحيض ولا تقضي الصلاة فقالت أحرووبة
 أنت كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم تقضي صيام أيام الحيض ولا تقضي الصلاة
 أنكرت عليها السؤال لشبهة الحال ونسبتها الى حرور وهي قرية كان أهلها يسألون سؤال
 التفت في الدين . ومنها أنه لا يأتيها زوجها لقوله تعالى فاعزلوا النساء في الحيض الآية فذلك
 تنصيص على حرمة النشيان في أول الحيض وآخره قال صلى الله عليه وسلم من أتى امرأته الحائض
 أو أتاها في غير ما أتاها أو أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل الله على محمد صلى الله
 عليه وسلم ومراده اذا استحل ذلك الفعل . ومنها أنها لا تمس المصحف ولا اللوح المكتوب
 عليه آية تامة من القرآن لقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون وهذا وإن قيل في تأويله لا ينزله
 الا السفرة الكرام البررة فظاهره يفيد منع غير الطاهر من مسه وكتب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم الى بعض القبائل لا يمس القرآن حائض ولا جنب . ومنها أنها لا تقرأ القرآن
 إلا على قول مالك رحمه الله تعالى فانه كان يجوز للحائض قراءة القرآن دون الجنب قال لان
 الجنب قادر على تحصيل صفة الطهارة بالاغتسال فيلزمه تقديمه على القراءة والحائض عاجزة
 عن ذلك فكان لها أن تقرأ (ولنا) حديث ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان ينهي
 الحائض والجنب عن قراءة القرآن ثم عجزها عن تحصيل صفة الطهارة يدل على تفلظ ما بها
 من الحدث فلا يدل على اطلاق القراءة لها وذكر الطحاوي رحمه الله تعالى أنها انما تمنع عن
 قراءة آية تامة ولا تمنع عن قراءة مادون ذلك . وقال الكرخي رحمه الله تعالى تمنع عن
 قراءة مادون الآية أيضاً على قصد قراءة القرآن كما تمنع عن قراءة الآية التامة لان الكل
 قرآن . وجه قول الطحاوي رحمه الله أن التعلق بالقرآن حكمان جواز الصلاة ومنع
 الحائض عن قراءته ثم في حق أحد الحكمين يفصل بين الآية وما دونها وكذلك في الحكم
 الآخر . ومنها أنها لا تطوف بالبيت لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها حين

حاضت بسرف اصنمى جميع ما يصنع الحاج غير أن لا تطوف بالبيت . ومنها أن لا تدخل المسجد لان ما بها من الاذى أغلظ من الجنابة والجنب ممنوع من دخول المسجد فكذلك الحائض وهذا لأن المسجد مكان الصلاة فن ليس من أهل اداء الصلاة ممنوع من دخوله . ومنها انه يلزمها الاغتسال اذا انقطع عنها الدم لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن والاطهار بالاغتسال . ومنها انه يتقرر به الاستبراء قال صلى الله عليه وسلم في سبائا أو طلاس ألا لا نوطاً الحبالى حتى يضمن ولا الحبالى حتى يستبرأ بحبضة . ومنها أن العدة تنقضى به لقوله تعالى ثلاثة قروء والقرء الحيض بانه قوله تعالى واللاتى يئسن من المحيض من نسائكم نقل الحكم الى الأشهر عند عدم الحيض وذلك دليل على ان أصل ما تنقضى به العدة الحيض والنفاس كالحيض فيما ذكرنا من الاحكام الا في حكم الاستبراء وانقضاء العدة حتى لو اشترى جارية بعد ما ولدت فاذا طهرت من نفاسها لم يكن له أن يطأها حتى يستبرأ بحبضة وكذلك النفاس لم يعتبر من أقراء العدة

فصل في مراعاة رأت الدم فجاءت تستفتي قبل أن يتمادى بها الدم هل تؤمر بترك الصوم والصلاة كان الشيخ الامام أبو حفص ومحمد بن سلمة رحمهما الله تعالى يقولان بأنها تؤمر بذلك . وقد روى عن محمد رحمه الله تعالى في غير رواية الأصول انها لا تؤمر بذلك حتى يستمر بها الدم ثلاثة أيام وهو اختيار بشر بن غياث ووجهه انها على يقين من الطهارة وفي شك من الحيض لجواز أن ينقطع فيما دون الثلاث فلا يكون حيضاً واليقين لا يزال بالشك فتؤمر بالصوم والصلاة فان استمر بها الدم ثلاثة أيام علم بأنها كانت حائضاً فعليها قضاء الصيام اذا طهرت والأصح هو الاول فان الله تعالى وصف الحيض بأنه اذى وقد يقينت به في وقته فيتعلق به حكمه وانما يخرج المرثى من أن يكون حيضاً اذا انقطع لما دون الثلاث وفي هذا الانقطاع شك فحكمنا بهذا الظاهر وتركنا المشكوك وجعلناها حائضاً لا تصوم ولا تصلى فاذا انقطع دمها تمام عشرة أيام فهو حيض كله فان جاوز العشرة واستمر بها الدم فحيضها عشرة أيام من أول ما رأت الدم وظهرها عشرون يوماً لان أمر الحيض مبنى على الامكان لتأيده بسبب ظاهر وهو رؤية الدم والى العشرة الامكان موجود فجعلناها حيضاً واذا انقطع تمام العشرة كان الكل حيضاً فزيادة السيلان لا ينتقص الحيض واذا كانت العشرة حيضاً فبقية الشهر وذلك عشرون يوماً طهرها لأن الشهر

يشتمل على الحيض والطمهر عادة . وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنها تأخذ بالاحتياط
فتفصل بعد ثلاثة أيام ثم تصوم وتصلى سبعة أيام بالشك ولا يقربها زوجها حتى تفصل بعد
تمام العشرة وتقضى صيام الايام السبعة لان الاحتياط في باب العبادات واجب ومن
الجائز ان حيضها أقل الحيض فتحاط لهذا وهو ضعيف فاما قد عرفناها حائضاً ودليل
بقائها حائضاً طاهر وهو سيلان الدم فلامعنى لهذا الاحتياط وكان ابراهيم النخعي رحمه الله
تعالى يقول رد الى عادة نساها يعني نساء عشيرتها وهذا ضعيف أيضاً لان طبع النساء
مختلفة حتى لا تجدد أختين أو أما وابنة على طبع واحد وكذلك المرأة يختلف طبعها في كل
فصل فكيف يستقيم اعتبار حال نساها في معرفة مدة حيضها وللشافعي قولان أحدهما ان
حيضها يوم وليلة أقل مدة الحيض أخذاً باليقين والثاني ان حيضها سبعة أيام بناء على العادة
الظاهرة واليه أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله تحيض يعلم الله ستاً أو سبعاً كما يحيض
النساء في كل شهر وطمهر وهذا ضعيف أيضاً فان اعتبار العادة عند عدم ظهور ما يخالفها
وقد طهر هنا ما يصاد الطهر وهو سيلان الدم فكان الحكم له الا اذا تعذر الامكان هذا
اذا كانت مبتدأة فاما صاحبة العادة اذا استمر بها الدم غيضها أيام عادتها عندنا وقال الشافعي
رحمه الله تعالى يحكم لون الدم فادام على لون واحد من السواد والحمرة فهو حيض واستدل
بالحديث الذي روينا دم الحيض اسود عبط محتدم والمراد به البيان عند الاشتباه (١) ولما
قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تدع الصلاة أيام اقرائها وهذه مستحاضة فرد الى
أيام اقرائها وبهذا اللفظ بين ان أقل مدة الحيض ثلاثة أيام لان الايام اسم جمع وأقل ثلاثة
ومراداه صلى الله عليه وسلم من الحديث الآخر بيان لون الدم في أصل الخلقة وقد يختلف
ذلك باختلاف الاغذية والطباع كما بينا وقال مالك رحمه الله تعالى المستحاضة تستظهر بثلاثة
أيام بعد أيامها للاختبار فان طهرت والا اغتسلت وصلت وما روينا من الحديث حجة
عليه فقد اعتبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام اقرائها من غير زيادة وقال لفاطمة بنت
أبي حبيش حين استحاضت انتظري الايام التي كنت تحيضين فيها فاذا مضت فاغتسلي
وصلى ولم يأمرها بالاستظهار بعدها بشئ

وفصل هو دائرة الكتاب (٢) الأصل عند أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة رحمه الله
تعالى الآخر ان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان أقل من خمسة عشر يوماً لا يصير

فأصلاً بل يحمل كالدّم المتوالى ومن أصله أنه يجوز بداية الحيض بالطهر ويجوز ختمه به بشرط أن يكون قبله وبعدة دم فإن كان بعده دم ولم يكن قبله دم يجوز ختم الحيض بالطهر ولا يجوز بدايته به وإن كان قبله دم ولم يكن بعده دم يجوز بداية الحيض بالطهر ولا يجوز ختمه به ومن أصله أنه يجعل زماناً هو طهر كله حيضاً باحاطة الدمين به وحجته في ذلك أن الطهر الذي هو دون خمسة عشر يوماً لا يصلح للفصل بين الحيضتين فكذلك للفصل بين الدمين وبيانه أن أقل مدة الطهر الصحيح خمسة عشر يوماً فما دونه فاسد وبين صفة الصحة والفساد منافاة والفساد لا يتعلق به أحكام الصحيح شرعاً فكان كالدّم المتوالى وبيانه من المسائل مبتدأة رأت يوماً دماً وأربعة عشر طهراً ويوماً دماً فالعشرة من أول ما رأت عنده حيض يحكم ببلوغها به وكذلك إذا رأت يوماً دماً وتسعة طهراً ويوماً دماً واحتج محمد رحمه الله تعالى في الكتاب على أبي يوسف رحمه الله تعالى فقال الدم المرثى في اليوم العاды عشر لما كان استحاضة كان بمنزلة الرعاف فلو جاز أن يجعل أيام الطهر حيضاً بالدم الذي ليس بحيض جاز بالرعاف ولأن ذلك الدم ليس بحيض بنفسه فكيف يجعل باعتباره زمان الطهر حيضاً والجواب لأبي يوسف رحمه الله تعالى أنه خارج من الفرج فلا يكون كالرعاف ألا ترى أن المرأة إذا كانت عادتاً في الحيض خمسة فرأت ستة دماً ثم أربعة طهراً ثم يوماً دماً فإنها تصير مستحاضة في اليوم السادس باعتبار المرثى في اليوم العاды عشر ولو كان ذلك كالرعاف ماصارت به مستحاضة في اليوم السادس وكذلك لو رأت بعد ستة دماً أربعة عشر طهراً ثم ثلاثة دماً فهذه الثلاثة تكون استحاضة فلو كان الدم المرثى في اليوم السادس الذي هو استحاضة بمنزلة الرعاف لكانت الثلاثة حيضاً لتمام الطهر خمسة عشر قال أبو يوسف رحمه الله تعالى وقد يجوز أن يجعل الزمان الذي هو حيض كله صورة طهراً حكماً فكذلك يجوز أن يجعل الزمان الذي هو طهر كله صورة حيضاً باحاطة الدمين به وإذا ثبت جواز هذا في جميع المدة ثبت في أوله وآخره بطريق الأولى لكن إذا وجد شرطه وهو أن يكون قبله دم وبعدة دم ليكون الدم محيطاً بالطهر وبيان هذا الأصل من المسائل على قوله في امرأة عادتاً في أول كل شهر خمسة فرأت قبل أيامها يوماً دماً ثم طهرت خمستها ثم رأت يوماً دماً فعنده خمستها حيض إذا جاوز المرثى عشرة لاحاطة الدمين بزمان عادتاً وإن لم تر فيه شيئاً وكذلك لو رأت قبل خمستها يوماً دماً ثم طهرت أول يوم من خمستها ثم رأت ثلاثة دماً ثم

ظهرت آخر يوم من خمستها ثم استمر الدم خفيضاً خمستها عنده وان كان ابتداء الحصة وختمها
 بالظاهر لوجود الدم قبله وبمده وروى محمد عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى ان الشرط ان
 يكون الدم محيطاً بطرفي العشرة فان كان كذلك لم يكن الطهر المتخلل فاصلاً بين الدمين والا
 كان فاصلاً وعلى هذه الرواية لا يجوز بداية الحيض ولا ختمه بالطهر قال لان الطهر ضد
 الحيض فلا يبدأ الشئ بما يصاده ولا يختم به ولكن المتخلل بين الطرفين يجعل تبعاً لهما كما
 قلنا في الزكاة ان كمال الصاب في أول الحول وآخره شرط لوجوب الزكاة ونقصانه في خلال
 الحول لا يضر وبيان هذا من المسائل لو رأت يوماً دماً ونمائية طهراً يوماً دماً أو رأت ساعة
 دماً وعشرة أيام غير ساعتين طهراً وساعة دماً فالعشرة كلها حيض لا حاطة الدم بطرفي
 العشرة ولو رأت يوماً دماً وسبعة طهراً يوماً دماً لم يكن شئ منه حيضاً على هذه الرواية
 بخلاف الرواية الأولى . وروى ابن المبارك عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى مع هذا
 شرطاً آخر وهو ان يكون المرقى في أكثر الحيض مثل أقله فان وجد هذا الشرط
 فالطهر المتخلل لا يكون فاصلاً وان لم يوجد كان فاصلاً ولم يكن شئ منه حيضاً وهو قول
 زفر رحمه الله تعالى ووجهه ان الحيض لا يكون أقل من ثلاثة أيام وهو اسم للدم فاذا بلغ
 المرقى هذا المقدار كان قويا في نفسه جعل أصلاً وما يتخلله من الطهر تبعاً له وان كان الدم
 دون هذا كان ضميماً في نفسه لاحكم له اذا انفرد فلا يمكن جعل زمان الطهر حياً تبعاً
 وبيان هذا من المسائل لو رأت يوماً دماً ونمائية طهراً يوماً دماً لم يكن شئ منه حيضاً على
 هذه الرواية لأن المرقى من الدم دون الثلاث ولو رأت يومين دماً وسبعة طهراً يوماً دماً
 فالعشرة حيض لأن المرقى بلغ أقل مدة الحيض وكذلك ان رأت يوماً دماً وأربعة طهراً
 ويوماً دماً وثلاثة طهراً ويوماً دماً فالعشرة حيض على ما بينا والأصل عند محمد رحمه الله
 تعالى وهو الاصح وعليه الفتوى ان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان دون ثلاثة أيام لا
 يصير فاصلاً فاذا بلغ الطهر ثلاثة أيام أو أكثر نظر فان استوى الدم بالطهر في أيام الحيض
 أو كان الدم غالباً لا يصير فاصلاً وان كان الطهر غالباً يصير فاصلاً فينشد ينظر ان لم يمكن أن
 يحمل واحد منهما بانفراده حياً لا يكون شئ منه حيضاً وان أمكن أن يحمل أحدهما بانفراده
 حياً إما المتقدم أو المتأخر يحمل ذلك حياً وان أمكن أن يحمل كل واحد منهما بانفراده
 حياً يجعل الحيض أسرعهما امكاناً ولا يكون كلاهما حياً اذ لم يتخللها طهر تام وهو

[illegible]

عشرة والرئي في الشرة ثلاثة دم وستة طهر ويوم دم فكان الطهر غالباً فهذا صار فاصلاً
والأصل عند الحسن بن زياد رحمه الله تعالى أن الطهر المختل بين الدمين إذا كان دون
ثلاثة أيام لا يصير فاصلاً إذا بلغ الطهر ثلاثة أيام كان فاصلاً على كل حال ثم ينظر أن أمكن
أن يجعل أحدهما بفراده حيضاً يحمل ذلك حيضاً كما يتأقيل من مذهب محمد وإنما خالفه في
حرف واحد وهو أنه لم يعتبر غلبة الدم ولا مساواة الدم بالطهر وبياه من المسائل مبتدأة
رأت يوماً دماً ويومين طهراً ويوماً دماً فالاربعة حيض وكذلك لو رأت ساعة دماً وثلاثة
أيام غير ساعة طهراً وساعة دماً فالحكل حيض فإن رأت يومين دماً وثلاثة طهراً ويوماً دماً
لم يكن شيئاً منه حيضاً على قوله لأن الطهر المختل بلغ ثلاثة أيام وواحد منهما بفراده لا
يمكن أن يحمل حيضاً وإن رأت يوماً دماً وثلاثة طهراً وثلاثة دماً فغشده الثلاثة الأخيرة
حيض ولو كانت رأت أولاً ثلاثة دماً كان الحيض هذه الثلاثة وإن رأت ثلاثة دماً وثلاثة
طهراً وثلاثة دماً فالحيض هذه الثلاثة الأولى لانه أسرها أمكاناً والله أعلم -

فصل في أشكل فيه مذهب محمد رحمه الله تعالى من هذه الجملة مبتدأة رأت يومين
دماً وخمسة طهراً ويوماً دماً ويومين طهراً ويوماً دماً فجواب محمد رحمه الله تعالى أنه يلبي
اليومين والخمسة ويجعل الاربعة المتأخرة حيضاً لانا لو اعتبرنا حيضاً من أول اليومين كان
حتم العشرة بالطهر وذلك لا يجوز عنده وطمعوا عليه في هذا الجواب فقالوا ينبغي أن يبنى
أحد اليومين الأولين ويجعل العشرة بعده حيضاً لأن الطهر الثاني قاصر فهو كالدّم المتوالي
فاذا جمعه كالدّم استوى الدم بالطهر في العشرة فيكون الكل حيضاً لأن ابتداه وختمه بالدم
قالوا وليس لأحد أن يريب علينا في الغاء أحد اليومين لانكم ألغيت اليومين والخمسة بعده
وما قلناه أولى لأن أمر الحيض مبني على الامكان فاذا أمكن جعل العشرة حيضاً بهذا
الطريق ينبغي أن يحمل . والجواب عن هذا الطعن أن اليومين كشيء واحد لاتصال
بعضهما ببعض فلا يجوز الغاء أحدهما واعتبار الآخر مع أن جهات الالغاء بهذا الطريق
تكثر فأنك إذا ألغيت ربع اليوم الأول أو ثلثه أو نصفه يحصل به هذا المقصود وعند
كثرة الجهات لا يرجح البعض على البعض من غير دليل فلم يبق الا القول بالغناء اليومين
والخمسة وجعل الاربعة حيضاً

فصل في من هذه الجملة اختلف فيه المشايخ على قول محمد رحمه الله تعالى وهو أنه إذا

اجتمع طهران متتيران وضار أحدهما حيضاً مغلوباً كالدم المتوالى هل يتعدى حكمه الى الطهر الآخر قال أبو زيد الكبير يتعدى وقال أبو سهل الغزالي لا يتعدى وبيان ذلك مبتدأة رأت يومين دماً وثلاثة طهرآ ويوما دماً وثلاثة طهرآ ويوما دماً فبلى قول أبي زيد رضى الله عنه كلها حيض عند محمد رحمه الله تعالى لان في الثلاثة الاول الدم في طرفيه استوى بالطهر فيجعل كالدم المتوالى فكأنها رأت ستة دماً وثلاثة طهرآ ويوما دماً وعلى قول أبي سهل حيضها الستة الأولى لانه تخلل العشرة طهران كل واحد منهما تمام ثلاثة أيام فاذا لم يميز أحدهما عن الآخر كان الطهر غالباً فلم يمكن جمعه حيضاً فلهذا ميزنا وجعلنا الستة الأولى حيضاً لاستواء الدم بالطهر فيها وكذلك لو رأت يوماً دماً وثلاثة طهرآ ويومين دماً وثلاثة طهرآ ويوما دماً على قول أبي زيد العشرة حيض وعلى قول أبي سهل حيضها الستة الأولى وكذلك لو رأت يوماً دماً وثلاثة طهرآ ويوما دماً وثلاثة طهرآ ويومين دماً فبلى قول أبي زيد العشرة حيض وعلى قول أبي سهل حيضها الستة الأخيرة بامد اليوم والثلاثة فان رأت يوماً دماً وثلاثة طهرآ ويوماً دماً وثلاثة طهرآ ثم استمر بها الدم فعلى قول أبي زيد يضاف يومان من أول الاستمرار الى ما سبق فتكون العشرة كلها حيضاً وعلى قول أبي سهل حيضها عشرة بعد اليوم والثلاثة الأولى فن أول الاستمرار ستة حيض على قوله ولو رأت يومين دماً وثلاثة طهرآ ويوما دماً وثلاثة طهرآ ثم استمر بها الدم فعلى قول أبي زيد حيضها من أول ما رأت عشرة فيكون أول يوم من الاستمرار من جملة حيضها وبه تم العشرة وعلى قول أبي سهل حيضها ستة أيام من أول ما رأت فلا يكون شيئ من أول الاستمرار حيضاً لما فصل الى موضع حيضها الثاني وكذلك لو رأت يوماً دماً وثلاثة طهرآ ويومين دماً وثلاثة طهرآ ثم استمر بها الدم والله سبحانه وأعالى أعلم بالصواب والى الرجوع والمآب

مبحث فصل في بيان الاوقات والساعات وأجزاء النهار

واعلم بان الوقت الواحد لا يتكرر في يوم واحد وذلك كطلوع الفجر وطلوع الشمس فان كان ابتداء الوقت من عند طلوع الشمس فتمام اليوم واليلة قيل طلوع الشمس من المذ لان قيل اسم لوقت يتصل به الوقت المذكور بخلاف قبل بياض فيمن قال لامرأته وقت

الضحوة أنت طالق قيل غروب الشمس لم تطلق حتى تقرب الشمس اذا عرفنا هذا فقول
اذا قيل امرأة رأت الدم عند طلوع الشمس ثم انقطع قبل طلوع الشمس من اليوم الرابع
فالجواب أن الثلاثة كلها حيض لان الكل ثلاثة أيام والطهر فيه قاصر فهو كالدم المتوالي
وكذلك لو رأت في اليوم الرابع عند طلوع الشمس فالجملة ثلاثة أيام وساعة والطهر فيه قاصر
عن الثلاثة فكان الكل حيضا وان رأت من اليوم الرابع بعد طلوع الشمس لم يكن شيء منه
حيضا لان الطهر ثلاثة أيام فصار فاصلا بين الدين فان رأت عند طلوع الشمس ثم رأت من
اليوم الرابع عند طلوع الشمس أيضا ثم رأت من اليوم السابع بعد طلوع الشمس فالكل
حيض لان الطهر الأول لما كان دون الثلاث فهو كالدم المتوالي فيصير الدم غالبا حكما فان
رأت عند طلوع الشمس ثم رأت من اليوم الرابع قبل طلوع الشمس ثم من اليوم السابع
عند طلوع الشمس ثم من المأخر بعد طلوع الشمس فلي قول أبي زيد رحمه الله تعالى
الكل حيض لان الطهر الأول دون الثلاث فهو كالدم المتوالي فصار الطهر الثاني مغلوبا به
فيتمضى أثره الى الطهر الثالث كما يبدأ وعند أبي سهل رحمه الله تعالى الستة الاولى حيض
لان الطهر الثاني كان ثلاثة أيام وان صار مغلوبا بالدم فلا يتمدى أثره الى الطهر الثالث. وأما
الساعة في لسان الفقهاء اسم لجزء من الزمان بخلاف ما يقوله المتجمعون انه وقت ممتد حتى
يشتمل اليوم واللييلة عندهم على أربعة وعشرين ساعة فتارة ينتقص الليل حتى يكون تسع
ساعات ويزداد النهار حتى يكون خمس عشرة ساعة وتارة ينتقص النهار حتى يزداد الليل
ويثبتون ذلك بطريقهم فاما في لسان الفقهاء الساعة عبارة عن جزء من الزمان فاذا قيل
مبتدأة رأت ساعة دما وثلاثة أيام غير ساعتين طهرا وساعة دما فالكل حيض لان الكل
ثلاثة أيام والطهر قاصر وان رأت ساعة دما وثلاثة أيام غير ثلاث ساعات طهرا وساعة دما
لم يكن شيء منه حيضا لان الكل دون ثلاثة أيام الا على قول أبي يوسف رحمه الله تعالى
فانه يقول الكل حيض لان الأكثر من اليوم الثالث بمنزلة كماله عنده وان رأت ساعة دما
وثلاثة أيام غير ساعة طهرا وساعة دما فالكل حيض لان الكل ثلاثة أيام وساعة والطهر
فيه قاصر وان رأت ساعة دما وثلاثة أيام طهرا وساعة دما لم يكن شيء من ذلك حيضا عند
محمد رحمه الله تعالى لأن الطهر لما بلغ ثلاثة أيام صار فاصلا فان رأت ساعة دما وثلاثة
أيام غير ساعتين طهرا وساعة دما وثلاثة أيام طهرا وساعة دما وثلاثة أيام طهرا وساعة

دما على قول أبي زيد الكل حيض لان الطهر الاول تقصّوره عن الثلاث كالدم المتوالى
ففسار الطهر الثاني مغلوبا به ثم يتعدى أثره الى الطهر الثالث وعلى قول أبي سهل حيضها ستة
أيام وساعة لان الطهر الثاني كامل وان صار مغلوبا فلا يتعدى أثره الى الطهر الثالث كما هو
أصله. وأما أجزاء النهار فبحسب ما يذكر من ثلث أو ربع أو غيره فاذا قيل مبتدأة رأت
ربع يومادما ثم يومين وثلاث يوم طهر اثم ربع يوم دما لم يكن شيء منه حيضا لان الكل
قاصر عن الثلاث بحدس يوم وان قيل رأت يوم ربع دما ويومين ونصف يوم طهر أو ربع
يوم دما فالكل حيض لانها بلغت ثلاثة أيام والطهر قاصر وان رأت ربع يوم دما وثلاثة
أيام طهر أو ربع يوم دما لم يكن شيء منه حيضا لأن الطهر كامل فصار قاصلا بين الدمين
وعلى هذا فقس ما يسأل عنه من هذا النوع فان هذا النوع لا يدخل في الواقعات انما
وضموه لتشديد الخواطر وامتحان المتبحرين في العلم والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب
واليه المرجع والمآب

باب نصب المادة للمبتدأة

وقال رضي الله عنه اعلم بأن بلوغ المرأة قد يكون بالسن وقد يكون بالعلامة والعلامة اما
الحيض واما الحمل فتبتدئ بالحيض فنقول اذا رأت المبتدأة دما صحيحا وطهرا صحيحا مرة
واحدة ثم ابتليت بالاستمرار يصير ذلك عادة لها في زمان الاستمرار بخلاف ما بقوله
أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى في صاحبة العادة أنها لا تنتقل عايتها برؤية المخالف مرة
واحدة لان هنا الانتقال عن حالة الصغر وذلك عادة في النساء فيحصل بالمرّة فأما في صاحبة
العادة الانتقال عن العادة الثابتة الى ما ليس بمادة فلا يحصل بالمرّة حتى يتأكد بالتكرار
بوضح الفرق أن الحاجة هناك الى نسخ المادة الاولى وأثبت الثانية فلا يحصل بالمرّة فأما
هنا الحاجة الى إثبات العادة دون النسخ فيحصل بالمرّة. وبيان هذا مبتدأة رأت خمسة دما
وخمس عشر طهرا ثم استمر بها الدم فانها تترك من أول الاستمرار خمسة وتصلي خمسة
عشر يوما وذلك دأبها ثم تفسير الدم الصحيح أنه لا ينقص عن ثلاثة أيام ولا يزداد على
عشرة أيام ولا يصير مغلوبا بالطهر وتفسير الطهر الصحيح أن لا يكون دون خمسة عشر
يوما ولا تصل المرأة في شيء منه بدم من أوله أو وسطه أو آخره وكان بين الحيضتين

ثم بعد هذا أربعة فصول إما أن يفسد الدم والطهر جميعا أو يفسد الدم ويصح الطهر أو يفسد
الدم ويصح الطهر أو يكون الدم صحيحا والطهر صحيحا في الظاهر ولكنه يفسد بطريق
الضرورة فلا يصلح لنصب المادة أما بيان الفصل الاول مبتدأة رأيت أربعة عشر يوما دما
وأربعة عشر يوما طهرا ثم استمر بها الدم فمنا الدم والطهر فاسدان فكانها ابتليت بالاستمرار
ابتداء فكان حيضها من أول ما رأيت عشرة وطهرها بقية الشهر عشرون ومنا ثمانية
وعشرون فن أول الاستمرار تصلى يومين ثم تدع عشرة وتصلى عشرين فإن كان الدم
خمس عشرة والطهر أربعة عشر فكذلك الجواب تصلى من أول الاستمرار يوما واحدا تمام
عشرين وإن كان الدم ستة عشر فأول الاستمرار يوافق ابتداء حيضها فتدع عشرة وتصلى
عشرين ثم نسوق المسئلة هكذا إلى أن يكون الدم ثلاثة وعشرين والطهر أربعة عشر ثم
استمر بها الدم فالعشرة من أول ما رأيت حيض وقد صلت ثلاثة عشر يوما بالدم ثم طهرت
أربعة عشر ثم من أربعة عشر طهر سبعة تمام الطهر وسبعة من موضع حيضها الثاني لم تر فيه
ثم جاء الاستمرار وقد بقي من موضع حيضها الثاني ثلاثة فالثلاثة حيض كامل فتدع من
أول الاستمرار ثلاثة ثم تصلى عشرين ثم تدع عشرة وتصلى عشرين وذلك دأبها فإن كان
الدم أربعة وعشرين والمسئلة بحالها فنقول ستة من طهر أربعة عشر بقية طهرها بقى ثمانية
أيام من موضع حيضها الثاني لم تر فيه ثم جاء الاستمرار وقد بقي من موضع حيضها يوما
وبومان لا يكون حيضا فهذه لم تر مرة فتصلى إلى موضع حيضها الثاني وذلك أنان وعشرون
يوما من أول الاستمرار ثم تدع عشرة وتصلى عشرين وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله
تعالى فأما قول أبي يوسف رحمه الله تعالى بخلاف هذا فإنه ينقل العادة بعد الرؤية مرة
وكذلك قول محمد رحمه الله تعالى بخلاف هذا فإنه يرى الإبدال على ما نذكره في باب
الانتقال وبيان الفصل الثاني مبتدأة رأيت أحد عشر يوما دما وخمس عشرة يوما طهرا ثم
استمر بها الدم فنقول الدم هنا فاسد لانه زاد على العشرة وبفساده يفسد الطهر لأنها صلت
في أول يوم منه بالدم فأما على قول محمد بن إبراهيم المديني رحمه الله تعالى حيضها عشرة
أيام وطهرها عشرون فجاء الاستمرار وقد بقي من طهرها أربعة فتصلى أربعة أيام ثم تدع
عشرة وتصلى عشرين وعلى قول أبي علي الدقاق طهرها ستة عشر فتدع من أول الاستمرار
عشرة وتصلى ستة عشر لأن فساد الدم في اليوم الحادي عشر لما لم يؤثر في الدم حتى كانت

العشرة حيضا فلأن لا يؤثر في الطهر أولي والا أصبح ما قاله محمد بن ابراهيم البيداني رحمه الله تعالى
 لأن اليوم الحادى عشر من الطهر لا من الحيض فزوية الدم الفاسد فيه تؤثر في الطهر وبيان
 الفصل الثالث وهو ان يكون الدم صحيحا والطهر فاسدا بان تقول مبتدأة رأيت خمسة أيام
 دما وأربعة عشر طهرا ثم استمر بها الدم غيضا خمسة وطهرها بقية الشهر وذلك خمسة
 وعشرون يوما بقاء الاستمرار وقد بقي من طهرها احد عشر يوما فتصلى احد عشر يوما ثم
 تدع خمسة وتصلى خمسة وعشرين وكذلك دأبها وبيان الفصل الرابع مبتدأة رأيت ثلاثة
 دما وخمسة عشر طهرا وبوما دما ويومين طهرا ثم استمر بها الدم فهنا الدم في الثلاثة صحيح
 والطهر خمسة عشر صحيح في الظاهر ولكنهما لما رأيت بعده بوما دما ويومين طهرا فهذه الثلاثة
 لا يمكن ان تجعل حيضا لأن ختمها بالطهر ولا وجه الى الابدال فتصلى في هذه الايام ضرورة
 فيفسد به ذلك الطهر ويخرج من ان يكون صالحا لنصب العادة فيكون حيضا ثلاثة وطهرها
 بقية الشهر سبعة وعشرون يوما وقد مضى ثمانية عشر فتصلى تسعة من أول الاستمرار ثم
 تترك ثلاثة أيام وتصلى سبعة وعشرين يوما ولو رأيت في الابتداء أربعة دما وخمسة عشر
 طهرا ثم يوما دما ويومين طهرا ثم استمر بها الدم فهنا الطهر صحيح صالح لنصب العادة لأن
 بعده دم يوم وطهر يومين ثم يوم من أول الاستمرار تمام الاربعة فابتداء الحيض الثاني
 وختمه بالدم فلهذا كان الطهر خمسة عشر خالصا فتدع من أول الاستمرار يوما وتصلى
 خمسة عشر ثم تدع أربعة وتصلى خمسة عشر وذلك دأبها فان رأيت الدم عشرة والطهر خمسة
 عشر ثم الدم يوما والطهر ثلاثة أيام والدم يوما والطهر ثلاثة ثم استمر الدم فعلى قول أبي
 زبد رحمه الله تعالى الطهر خالص هنا صالح لنصب العادة لانه يجر من أول الاستمرار
 يومين الى ما رأيت بعد خمسة عشر فتجعل المشرة كلها حيضا فكان الطهر خمسة عشر خالصا
 فاما على قول أبي سهل رحمه الله تعالى اليوم والثلاثة بمدة خمسة عشر لا يكون حيضا وانما
 حيضا سبعة أيام بعد ذلك فيفسد طهر خمسة عشر لانها صلت في شيء منه بدم فكان حيضا
 عشرة وطهرها عشرون وقد مضى خمسة عشر يوما ثم يوم دم وثلاثة طهر قد صلت فيه
 فذلك تسعة عشر ثم يوم دم قد صلت فيه وذلك عشرون ثم ثلاثة أيام طهر ولا يتبدى
 الحيض بالطهر فقد جاء الاستمرار، والباقي من أيام حيضا سبعة فتدع سبعة وتصلى عشرين
 وعلى هذا نفس ما يكون من هذا النوع من المسائل

فصل في نصاب المادة أيضاً وإذا ابتليت المتدأة بالاستمرار بعد ما يكون منها الصحاح من الدماء والاطهار فهو على خمسة أوجه. أحدها أن ترى دميين وطهرين متفقين على الولا، ثم الاستمرار. والثاني أن يكونا مختلفين ثم الاستمرار. والثالث أن ترى ثلاثة دماء وثلاثة اطهار مختلفة ثم الاستمرار. والرابع أن ترى متفقين بعدهما بخالف لهما ثم الاستمرار والخامس أن ترى متفقين بينهما ما يحالهما ثم الاستمرار. فصورة الفصل الأول إذا رأت الدم ثلاثة والطهر خمسة عشر والدم ثلاثة والطهر خمسة عشر ثم استمر بها الدم فالجواب أنها تدع من أول الاستمرار ثلاثة وتصلى خمسة عشر لأن ما رأت صار عادة قوية بالتكرار وقد بينا أنه لو رآته مرة صار عادة لها فإذا رآته مرتين أولى. وبين الفصل الثاني مبتدأة رأت ثلاثة دماء وخمسة عشر طهرا وأربعة دماء وستة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فعلى قول محمد بن إبراهيم الميمني رحمه الله تعالى تبي ما رأت في المرة الثانية على ما رآته في المرة الأولى وعلى قول أبي عثمان سعيد بن راحم السمرقندي لا تبي ولكنها تستأنف من أول الاستمرار وتفسير قول محمد بن إبراهيم رحمه الله تعالى أنها لما رأت أربعة دماء وثلاثة عشر طهرا في اليوم الرابع من حساب طهرها ولكنها تترك الصلاة فيه لرؤية الدم فلما طهرت ستة عشر فأربعة عشر منها تمام طهرها ويومين من مدة حيضها. ولكنها لم ترفيه فلا تترك الصوم والصلاة لأن بداية الحيض لا يكون بالطهر ثم جاء الاستمرار وقد بقي من مدة حيضها يوم وذلك لا يكون حيضا فتصلى الى موضع حيضها الثاني وذلك ستة عشر يوما ووجه أن ما رأت في المرة الأولى صار عادة لها بالمرة الواحدة لما بينا وصاحبة العادة تبي ما ترى على عادتها لم يوجد ما يقضها ألا ترى أنها لو رأت ذلك مرتين بنت عليه ما ترى بعدهما فكذلك إذا رآته مرة وجه قول أبي عثمان أن ما رأت تأيا في صفة الصحة مثل ما رآته أولا وإنما تبي العاسد على الصحيح فأما الصحيح لا يبي على الصحيح لأن البناء للحاجة والضرورة وإنما أثبتا العادة للمبتدأة بالمرة الواحدة لاجل الضرورة فأما العادة في الاصل مشتقة من العود وذلك لا يحصل بالمرة ولا ضرورة في بقاء الصحيح على الصحيح لما بينهما من المقارضة والمساواة بخلاف إذا ما رأت أولا مرتين متفقتين لأن ذلك تأكيد بالتكرار وترجع به ثم على قول أبي عثمان رحمه الله تعالى إذا استأنفت من أول الاستمرار تبي على أقل المدين لأنها عادة البها فالأقل موجود في الأكثر فتترك من أول الاستمرار ثلاثة وتصلى خمسة عشر

وذلك دأبها وبيان الفصل الثالث مبتدأة رأت الدم ثلاثة والطهر خمسة عشر والدم أربعة
 والطهر ستة عشر والدم خمسة والطهر سبعة عشر ثم استمر بها الدم فها لا خلاف بينهما
 أنه لا يبنى بدمض الصحاح على البعض ومحمد بن إبراهيم رحمه الله تعالى يفرق بين هذا
 وبين ما سبق فيقول هارأت مرتين خلاف مارأت أولا والمادة تنتقل بروية المخالف
 مرتين فلها لا يبنى على الاول وهناك انما رأت خلاف المادة مرة واحدة فلا تنتقل به
 المادة فلها لا يبنى الثاني على الاول ثم في هذه المسألة يقول محمد بن إبراهيم يبنى على اوسط
 الأعداد وهو قول أبي عبد الله بن أبي حفص رحمه الله تعالى وعبد الله بن النجم رحمه الله
 تعالى فاما على قول أبي عثمان رحمه الله تعالى يبنى على أقل المرتين الأخيرتين فلا يظهر هذا
 الخلاف فيما ذكرنا من الصورة فان اوسط الأعداد أربعة وستة عشر وهكذا أقل المرتين
 الأخيرتين انما يظهر الخلاف فيما اذا قلبت الصورة فقلت رأت في الابتداء خمسة وسبعة
 عشر ثم أربعة وستة عشر ثم ثلاثة وخمسة عشر فلي قول من يقول باوسط الأعداد تدع
 من أول الاستمرار أربعة وتصل ستة عشر يوما وذلك دأبها وعلى قول من يقول بأقل
 المرتين الأخيرتين تدع من أول الاستمرار ثلاثة وتصل خمسة عشر وذلك دأبها وجه قول
 محمد بن إبراهيم رحمه الله تعالى ان عند التعارض المدل هو الوسط قال صلى الله عليه وسلم
 خير الأمور أوسطها ولهذا قلنا اذا تزوج امرأة على عبد يلزمه عبد وسط وكذلك هنا
 عند التعارض يبنى في زمان الاستمرار على اوسط الزمان وجه قول أبي عثمان ان أقل
 المرتين الأخيرتين تأكد بالتكرار لان القليل موجود في الكثير فيصير ذلك عادة لها في
 زمان الاستمرار والفتوى على قول أبي عثمان رحمه الله تعالى لانه أيسر على النساء فان على
 ما قاله محمد بن إبراهيم رحمه الله تعالى نحتاج الى حفظ جميع ما ترى ليتبين الاوسط من ذلك
 وعلى ما قاله أبو عثمان لا نحتاج الا الى حفظ مرتين لتبني علي أقلهما وليس بأخذوا بهذا القول
 في الفتوى كما ان في مسائل الانتقال أفتوا بقول أبي يوسف رحمه الله تعالى في ان العادة
 تنتقل بروية المخالف مرة لان ذلك أيسر على النساء وبيان الفصل الرابع مبتدأة رأت ثلاثة
 دما وخمسة عشر طهرا وثلاثة دما وخمسة عشر طهرا أو أربعة دما وستة عشر طهرا ثم استمر بها الدم
 فملى قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى تصل من أول الاستمرار ستة عشر لانها
 يقولان المادة لا تنتقل بروية المخالف مرة فكان البناء باقيا خفين رأت أربعة فثلاثة من

ذلك مدة حيضها ويوم من حساب طهرها ومن ستة عشر أربعة عشر تمام طهرها ويومان
من حساب حيضها لم ترفه فتصل الى موضع حيضها الثاني وعلى قول أبي يوسف رحمه
الله تعالى الهادة تقتل برؤية المخالف مرة فتترك من أول الاستمرار أربعة وتصل ستة عشر
وذلك دأبها وبيان الفصل الخامس مبتدأة وأت ثلاثة دما وخمسة عشر طهرًا وأربعة دما وستة
عشر طهرًا وثلاثة دما وخمسة عشر طهرًا ثم استمر بها الدم فالجواب أنها تدع من أول
الاستمرار ثلاثة وتصل خمسة عشر وذلك عادة جملة لها فأنها لو رأت متفقين على الولا، كانت
عادة أصلية لها فإذا كان بينهما مختلف صار ما رأت سرتين متفقتين عادة جملة لها ومعنى هذه
التسمية أنا جعلنا ما رآه آخرًا كالضموم الى ما رآه أولاً لما بينهما من الموافقة في العدد فأكد
بالسكرار وصار عادة لها تبني عليه في زمان الاستمرار

في فصل ١٠ مبتدأة بلغت بالحبل بأن حبلت من زوجها قبل أن تحيض فولدت واستمر بها
الدم فنفاسها أربعون يوماً وقال الشافعي رحمه الله تعالى نفاسها ساعة وهو بناء على ما بناء
في الحيض أن المعتبر هناك أكثر الحيض عند الامكان فكذلك هنا المعتبر أكثر النفاس
وعنده هناك المعتبر أقل الحيض يوم وليلة فكذلك نفاسها أقل النفاس وذلك ساعة ثم بعد
الأربعين يحمل طهرها عشرون لانه كما لا يتوالى حيضتان ليس بينهما طهر لا يتوالى حيض
ونفاس ليس بينهما طهر وإنما قدونا طهرها بعشرين يوماً لأن حيض المبتدأة إذا ابتليت
بالاستمرار أكثر الحيض وذلك عشرة وطهرها بقية الشهر وذلك عشرون فلا فرق بين أن
تكون البداءة من الحيض أو من الطهر في مقدار العدد فهذا جعلنا طهرها عشرون وحيضها
بعد ذلك عشرة وذلك دأبها وكذلك لو طهرت بعد الأربعين أربعة عشر يوماً فهذا طهر قاصر
لا يصلح للفصل بين الحيض والنفاس فكان كالدم المتوالى فان طهرت بعد الأربعين
خمسة عشر يوماً ثم استمر بها الدم فأنها تترك من أول الاستمرار عشرة لأن طهرها خمسة
عشر طهر صحيح فيصير عادة لها بالمرة الواحدة ولا عادة لها في الحيض فيكون حيضها
عشرة فهذا تدع من أول الاستمرار عشرة وتصل خمسة عشر فدورها في كل خمسة
وعشرين يوماً ثم نسوق المسئلة الى أن نقول طهرت بعد الأربعين أحدا وعشرين يوماً ثم
استمر بها الدم فلي قول محمد بن إبراهيم رحمه الله تعالى تدع من أول الاستمرار تسعة ثم
تصل أحدا وعشرين يوماً وذلك دأبها لأنها لما طهرت في الحادي والعشرين فلا يمكن جعل

ذلك حيضاً بل هو طهر صحيح وعادتها بالطهر والحيض مجتمع في الشهر فإذا صار احداً وعشرين طهر آله لم يبق لحيضها الا تبعة فجعلنا حيضها تسعة ألا ترى أنها لو حاضت خمسة في الابتداء ثم طهرت أربعة عشر واستمر بها الدم جعلنا حيضها خمسة وطهرها بقية الشهر وذلك خمسة وعشرون فهذا مثله . وقال أبو عثمان رحمه الله تعالى تدع من أول الاستمرار عشرة وتصلى احداً وعشرين وذلك دأبها فيكون دورها في كل احد وثلاثين يوماً قال لأننا انما قدرنا الطهر بما بقي من الشهر لانه ليس لأكثره غاية معلومة وذلك لا يوجد في الحيض فأكثره معلوم وهو عشرة فكان طهرها احداً وعشرين يوماً كما رأيت وحيضها عشرة ثم نسوق هذه المسئلة الى أن نقول طهرت سبعة وعشرين ثم استمر بها الدم فعلى قول محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى حيضها من أول الاستمرار ثلاثة لانه هو الباقي من الشهر ويمكن أن يجعل حيضاً وعلى قول أبي عثمان رحمه الله تعالى حيضها من أول الاستمرار عشرة ودورها في كل سبعة وثلاثين يوماً فان طهرت ثمانية وعشرين يوماً ثم استمر بها الدم فهنا حيضها من أول الاستمرار عشرة بالاتفاق ودورها في كل ثمانية وثلاثين يوماً لانه لم يبق من الشهر ما يمكن أن يجعل حيضاً لها فلاجل التمهيد وجعلنا الى اعتبار أكثر الحيض وتركنا معنى اجتماع الحيض والطهر في شهر واحد فان رأيت احداً وأربعين يوماً دماً كما ولدت ثم خمسة عشر طهراً ثم استمر بها الدم فعلى قول محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى نفاسها أربعون وطهرها عشرون لانهما وصلت في اليوم الحادي والأربعين بالدم فيفسد به طهر خمسة عشر ولا يصلح لصب العادة فلهذا كان طهرها عشرين فن أول الاستمرار تصلى أربعة تمام طهرها ثم تدع عشرة وعلى قول أبي علي الدقاق طهرها ستة عشر كما بينا فن أول الاستمرار تدع عشرة وتصلى ستة عشر يوماً وذلك دأبها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الاستمرار

وقال رضي الله عنه اعلم بأن الاستمرار نوعان متصل ومقطع فالتصل أن يستمر الدم بالمرأة في جميع الاوقات وحكم هذا طاهر انها ان كانت مبتدأة فحيضها من أول ما رأت عشرة وطهرها عشرون الى أن تموت أو تطهر وان كانت صاحبة عادة فأيام عادتها في الحيض

تكون حيضاً لها وأيام عادتها في الطهر تكون مستحاضة فيها فأما الاستمرار المقطع وهو مقصود هذا الباب ان نقول مبتدأة رأيت يوماً دماً وبوماً طهرت واستمر بها كذلك أشهر أفعلى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى الجواب في جنس هذه المسائل ظاهر لانه يرى ختم الحيض بالطهر وبدايته بالطهر فحيضها عشرة من أول ما رأت وطهرها عشرون وهو والاستمرار المتصل سواء فاما على قول محمد رحمه الله تعالى فحيضها من أول ما رأت تسعة وطهرها احد وعشرون لان اليوم الماشركان طهرت وهو لا يرى ختم الحيض بالطهر وبحسب ما احتاج على قوله الى معرفة ختم العشرة والى معرفة ختم الشهر ليتبين به حكم بداية الحيض في الشهر الثاني وفي معرفته طريقان أحدهما ان الاوتار من أيامها حيض والشفوع طهر واليوم العاشر من الشفوع فعرفنا انه كان طهرت وكذلك اليوم الثلاثين ختم الشهر من الشفوع فكان طهرت وتستقبلها في الشهر الثاني مثل ما كان في الشهر الأول والثاني طريق الحساب وعليه تخرج المسائل لانه أقرب الى الفهم فقول السبيل ان يأخذ يوماً دماً وبوماً طهرت وذلك انسان فيضربه فيما يوافق العشرة وذلك خمسة وأثنان في خمسة يكون عشرة وآخر المضروب طهر ومعرفة ختم الشهر ان يأخذ دماً وطهرت وذلك انسان يضربه فيما يوافق الشهر وذلك خمسة عشر فيكون ثلاثين وآخر المضروب طهر ويستقبلها في الشهر الثاني مثل ما كان في الشهر الأول فكان دورها في كل شهر تسعة حيضاً واحداً وعشرين طهرت فان رأيت يومين دماً وبوماً طهرت واستمر كذلك فالعشرة من أوله حيض لان ختم العشرة بالدم واذا أردت معرفة ذلك فالسبيل أن تأخذ دماً وطهرت وذلك ثلاثة فتضربه فيما يقارب العشرة لانك لا تجد الموافق وذلك ثلاثة وثلاثة في ثلاثة تسعة وآخر المضروب طهر ثم بعده يوم دم فعرفت ان ختم العشرة كان بالدم ومعرفة ختم الشهر ان تأخذ دماً وطهرت وذلك ثلاثة فتضربه فيما يوافق الشهر وذلك عشرة فيكون ثلاثين وآخر المضروب طهر ثم استقبلها في الشهر الثاني مثل ذلك فيكون دورها في كل شهر عشرة حيضاً وعشرين طهرت او كذلك ان رأيت يوماً دماً ويومين طهرت فهو على هذا التخرج فان رأيت يومين دماً ويومين طهرت واستمر كذلك فحيضها من أول ما رأت عشرة لان ختم العشرة بالدم ومعرفة ذلك ان تأخذ دماً وطهرت وذلك أربعة فتضربه فيما يوافق العشرة وذلك اثنان فيكون ثمانية وآخر المضروب طهر ثم بعده يومان دم تمام العشرة فعرفنا ان ختم العشرة كان بالدم الى ان ينظر ان ختم

الشهر بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك أربعة فتضربه فيما يقارب الشهر وذلك سبعة
 فيكون ثمانية وعشرين وآخر للضروب طهر ثم بعده يومان دم تمام الشهر واستقبلها في الشهر
 الثاني يومان طهر ويومان دم فهذه الستة تكون حيضاً لها في الشهر الثاني لان ختم العشرة
 في الشهر الثاني بيومين طهر ولا يتختم الحيض بالطهر الى ان ينظر ان ختم الشهر الثاني بماذا
 يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك أربعة فيضربه فيما يوافق الشهرين وذلك خمسة عشر فيكون
 ستين وآخر المضروب طهر ثم استقبلها في الشهر الثالث يومان دم فاستقام أمرها فكان
 دورها في كل شهرين في الشهر الأول عشرة حيض ثم اثنا وعشرون طهر ثم ستة حيض
 ثم اثنا وعشرون طهر فان رأت ثلاثة دماً ويومين طهراً واستمر كذلك فحيضها من أول
 ما رأت ثمانية لان ختم العشرة بالطهر الى ان ينظر ان ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً
 وذلك خمسة فيضربه فيما يوافق الشهر وذلك ستة فيكون ثلاثين وآخر المضروب طهر
 فكان دورها في كل شهر ثمانية حيضاً واثنين وعشرين طهراً وكذلك ان قلبت
 وقت رأت يومين دماً وثلاثة طهراً فهو على هذا التخرج الا أن حيضها هنا من أول كل
 شهر سبعة فان رأت ثلاثة دماً وثلاثة طهراً واستمر كذلك فحيضها من أول ما رأت تسعة
 الى أن ينظر ان ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك ستة فيضربه فيما يوافق
 الشهر وذلك خمسة فيكون ثلاثين وآخر المضروب طهر فاستقام أمرها وكان دورها في كل
 شهر الحيض تسعة والطهر واحد وعشرون فان رأت أربعة دماً وثلاثة طهراً واستمر
 كذلك فحيضها من أول ما رأت عشرة لان ختم العشرة بالدم الى أن ينظر الى ختم الشهر
 بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك سبعة فيضربه فيما يقارب الشهر وذلك أربعة فيكون
 ثمانية وعشرين وآخر المضروب طهر ثم بعده دم أربعة يومان تمام الشهر الاول ويومان
 من أول الشهر الثاني فيكون حيضاً وفي الشهر الثاني حيضها تسعة لأن اليوم العاشر كان طهراً
 الى أن ينظر ان ختم الشهرين بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك سبعة فيضربه فيما يقارب
 الشهرين وذلك تسعة فيكون ثلاثة وستين وآخر المضروب طهر فقد مضى من أيام حيضها
 في الشهر الثالث ثلاثة كان طهراً وبداية الحيض بالطهر لا يكون ثم بعده أربعة دماً وثلاثة
 طهر فاجدت في الشهر الثالث من أيام الحيض الا أربعة فذلك حيضها الى أن ينظر ان ختم
 الشهر الثالث بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك سبعة فيضربه فيما يقارب تسعين يوماً

وذلك ثلاثة عشر فيكون احدا وتسمين وآخر المضروب طهر فقد مضى من الشهر الرابع
 يوم لم ترى فيه ثم بعده أربعة دم وثلاثة طهر ويومان تمام العشرة دم فوجدت تسعة أيام في الشهر
 الرابع فذلك حيضها الى أن ينظر أن ختم الشهر الرابع بماذا يكون فيأخذ دما وطهرا وذلك
 سبعة فيضربه فيا يقارب مائة وعشرين يوما وذلك سبعة عشر فيكون مائة وتسعة عشر
 وآخر المضروب طهر ثم بعده يوم دم تمام الشهر الرابع وفي الشهر الخامس ثلاثة دم وثلاثة طهر
 وأربعة دم فهذه العشرة حيضها الى أن ينظر أن ختم الشهر الخامس بماذا يكون فيأخذ دما
 وطهرا وذلك سبعة فيضربه فيا يقارب مائة وخمسين يوما وذلك احد وعشرون فيكون مائة
 وسبعة وأربعين وآخر المضروب طهر ثم بعده أربعة دم ثلاثة من ذلك تمام الشهر الخامس
 تصلي فيه ثم في الشهر السادس رأت يوما دما وثلاثة طهرا وأربعة دما فهذه الثمانية تكون
 حيضها لها لأن ختم العشرة في الشهر السادس كان بالطهر الى أن ينظر أن ختم الشهر السادس
 بماذا يكون فيأخذ دما وطهرا وذلك سبعة فيضربه فيا يقارب مائة وثمانين وذلك ستة
 وعشرون فيكون مائة واثنين وثمانين وآخر المضروب طهر فقد مضى من الشهر السابع يوما
 من أيام حيضها لم ترف فيه ثم بعده أربعة دم وثلاثة طهر وأربعة دم ففتح العشرة في الشهر السابع
 كان بالدم فيكون حيضها ثمانية أيام بعد يومين مضت من الشهر السابع الى أن ينظر أن ختم
 الشهر السابع بماذا يكون فيأخذ دما وطهرا وذلك سبعة فيضربه فيا يوافق سبعة أشهر وذلك
 ثلاثون فتكون مائتين وعشرة وآخر المضروب طهر فاستقام وكان دورها في كل سبعة
 أشهر حيضها وطهرها في كل شهر ما ذكرنا لانه استقبلها في الشهر الثامن مثل ما كان في
 الشهر الاول أربعة دم وثلاثة طهر وكذلك ان قلت قلت رأت ثلاثة دما وأربعة طهرا
 فهو في التخريج مثل ما سبق واستقام دورها في كل سبعة أشهر الا أنه ربما يزداد وينقص
 في هذه المدة بعض أيام حيضها ويتبين ذلك اذا خرجت فان رأت أربعة دما وأربعة طهرا
 واستمر كذلك أشعرا خيضا من أول مارات عشرة لان ختمها بالدم والدم غالب على الطهر
 فيها الى أن ينظر أن ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دما وطهرا وذلك ثمانية ووضربه فيا يقارب الشهر
 وذلك أربعة فيكون اثنين وثلاثين وآخر المضروب طهر فقد مضى من أيام حيضها في
 الشهر الثاني يوما لم ترف فيها ثم استقبلها أربعة دم وأربعة طهر خيضا في هذا الشهر أربعة
 لأنها لم تجد في العشرة الا هذا الى أن ينظر أن ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دما وطهرا

وذلك ثمانية فيضربه فيما يقارب الشهرين وذلك ثمانية فيكون أربعة وستين يوما وآخره طهر
 فقد مضى من الشهر الثالث أربعة أيام لم ترفيها ثم استقبلها دم أربعة فهذه الأربعة حيضها
 في الشهر الثالث لأن ختم العشرة بالطهر الى أن ينظر ان ختم الشهر الثالث بماذا يكون فيأخذ دما
 وطهرا وذلك ثمانية فيضربه فيما يقارب ثلاثة أشهر وذلك احد عشر فيكون ثمانية وثمانين
 وآخره طهر ثم استقبلها أربعة دم. وما ن تمام الشهر الثالث تصلى فيهما وفي الشهر الرابع
 وجدت عشرة يوما دم وأربعة طهر وأربعة دم فهذه العشرة حيضها الى أن ينظر ان ختم
 الشهر الرابع بماذا يكون فيأخذ دما وطهرا وذلك ثمانية فيضربه فيما يوافق أربعة أشهر وذلك
 خمسة عشر فيكون مائة وعشرين يوما وآخره طهر فاستقام أمرها واستقبلها في الشهر
 الخامس أربعة دم كما كان في الشهر الاول فيكون دورها في كل أربعة للشهر في الشهر الاول عشرة
 حيض وفي الشهر الثاني أربعة بعد يومين مضيا حيض وفي الشهر الثالث أربعة حيض
 بعد أربعة مضت منه وفي الشهر الرابع عشرة حيض فان رأت خمسة دما وأربعة طهرا
 واستمر كذلك فحيضها في الشهر الاول عشرة لان ختم العشرة بالدم الى أن ينظر ان ختمه
 بماذا يكون فيأخذ دما وطهرا وذلك تسعة فيضربه فيما يقارب الشهر وذلك ثلاثة فيكون
 سبعة وعشرين وآخره طهر ثم بعدهم خمسة ثلاثة منها تمام الشهر وتصل فيهما يومان من
 أول الشهر الثاني رأت فيهما وبمدهما طهر أربعة ودم خمسة فالعشرة من أول الشهر الثاني
 حيض الى أن ينظر ان ختمه بماذا يكون فيضرب تسعة فيما يقارب الشهر وذلك سبعة
 فيكون ثلاثة وستين وآخره طهر فقد مضى من الشهر الثالث ثلاثة لم ترفيها ثم استقبلها دم
 خمسة فهذا حيضها في الشهر الثالث لان ختم العشرة بالطهر الى أن ينظر ان ختم الشهر الثالث بماذا
 يكون فيأخذ دما وطهرا وذلك تسعة فيضربه فيما يوافق ثلاثة أشهر وذلك عشرة فيكون
 تسعين وآخره طهر فاستقام أمرها لانه استقبلها في الشهر الرابع مثل ما كان في الشهر الاول
 فلعلنا أن دورها في كل ثلاثة أشهر كما بينا وكذلك ان قلبت قلقت رأت أربعة دم وخمسة
 طهر أقوم في التخرج كما بينا فاذا رأت خمسة دما وخمسة طهرا واستمر كذلك فحيضها خمسة
 من أول ما رأت لان ختم العشرة بالطهر الى أن ينظر ان ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دما
 وطهرا وذلك عشرة ويضربه فيما يوافق الشهر وذلك ثلاثة فيكون ثلاثين وآخره طهر فاستقام
 أمرها في كل شهر الحيض خمسة والطهر خمسة وعشرون فان رأت خمسة دما وستة طهرا

واستدرك ذلك خيضا من أول ما رأيت خمسة لأن ختم الشهر بالطهر وتصير هذه الحصة عادة لها بالمرّة الواحدة لأنها مبتدأة الى أن ينظر ان ختم الشهر الثاني بما ذا يكون فيأخذ ما وطهر وأوذلك أحد عشر ويضربه فيما يقارب الشهر وذلك ثلاثة فيكون ثلاثة وثلاثين وآخر المضروب طهر فقد مضى في الشهر الثاني من أيام عاداتها ثلاثة وبقي يومان ويومان لا يكون خيضا ومن أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان المادة لا تنقل بالمرّة الواحدة وتخرج هذه المسئلة على قولها دون قول أبي يوسف رحمه الله تعالى كما بينا في أول الكتاب وأما على قول من لا يرى البديل وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فإنه لا تترك الصلاة في شيء من الشهر الثاني الى أن يطرأها هل ترى في الشهر الثالث في أيام عاداتها فأخذ ما وطهر وأوذلك أحد عشر فتضربه فيما يقارب الشهرين وذلك ستة فيكون ستة وستين وآخره طهر فقد مضى من أيام عاداتها في الشهر الثالث لم تر فيه شيئا وصاحبة العادة ان لم تر مرتين على الولاء يستأنف لها في موضع الرؤية لأن المادة كما تنقل برؤية المخالف مرتين تنقل بعدم الرؤية في أيامها مرتين واذا استأنف في موضع الرؤية كان خيضا خمسة واستقام أمرها على أن يكون دورها في كل ستة وستين يوما الحيض خمسة والطهر احد وستون يوما وأما على قول من يرى البديل وهو قول محمد رحمه الله تعالى فإنه يقول يبدل لها خمسة بعد ثلاثة مضت من الشهر الثاني لوجود شرط الابدال لانه يبقى بعده طهر تام وهو ثمانية وعشرون على ما نبهت في باب فترك هذه الحصة الى أن ينظر ان ختم الشهرين بما ذا يكون فيأخذ احد عشر ويضربه فيما يقارب الشهرين وذلك ستة فيكون ستة وستين فلم تر مرتين على الولاء فيستأنف لها من موضع الرؤية واستقام دورها في كل ستة وستين تدع خمسة وتصل ثمانية وعشرين ثم تدع خمسة بحساب البديل ثم تصل عماية وعشرين وهذا دأبها وان استمر بها الدم بعد شهر استمر او متصلا فكان محمد بن ابراهيم البغدادي رحمه الله تعالى يقول خيضا في أيام الاستمرار خمسة وطهرها بقية الشهر خمسة وعشرون لأنها كانت تصل في ثمانية وعشرين لأجل الضرورة لا لانه كان طهرأ صحيحا يصلح لنصب المادة فاذا ارتفعت الضرورة باتصال الاستمرار عادت الى ما هو الاصل وهو أن يكون باقي الشهر بعد أيام عاداتها في الحيض طهرأ لها وذلك خمسة وعشرون وكان أبو عثمان يقول خيضا عشرة في زمان الاستمرار وطهرها عشرون لان الطهر لما فسد فسد الدم أيضاً وانما كنا لا نجعل العشرة خيضا لان ختمها بالطهر وقد

زال ذلك المعنى فحيضها عشرة وطهرها عشرون كما لو ابتليت بالاستمرار ابتداءً وكان أبو
سحل يقول حيضها خمسة وطهرها ثمانية وعشرون لأنها قد رأت كل واحد منهما مرات
وحكمنا بأن الحصة حيض وطهرها ثمانية وعشرون فعلى ذلك تبني في زمان الاستمرار لأن
المحكوم بصحته شرعاً بمنزلة ما هو صحيح حقيقة فإن رأت ستة دماً وخمسة طهراً واستمر
كذلك فحيضها من أول ما رأت ستة وبقي الشهر طهر إلى أن ينظر أن ختم الشهر بما ذاك يكون
فيأخذ دماً وطهراً وذلك أحد عشر ويضربه فيما يقارب الشهر وذلك ثلاثة فيكون ثلاثة
وثلاثين وآخر المضروب طهر فقد مضى من أيامها في الشهر الثاني ثلاثة لم تر فيها ثم رأت
سنة دماً وقد بقي من أيام حيضها ثلاثة وذلك يكفيها فكان حيضها في الشهر الثاني هذه
الثلاثة إلى أن ينظر أن ختمها بما ذاك يكون فيأخذ أحد عشر ويضربه فيما يقارب الشهرين وذلك
سنة فيكون ستة وستين وآخره طهر فقد مضت أيامها في الشهر الثالث لم تر فيها فتصلي
إلى موضع حيضها الآخر على قول من لا يرى البذل وعلى قول محمد رحمه الله تعالى يبدل
لها ستة بعد ستة مضت من الشهر الثالث لأنه يبقى بعدها من الشهر الثالث ثمانية عشر
وذلك طهر تام إلى أن ينظر أن ختم الشهر الثالث بما ذاك يكون فيضرب أحد عشر فيما يقارب
ثلاثة أشهر وذلك ثمانية فيكون ثمانية وستين يوماً وآخره طهر ثم رأت ستة دماً يومان
تمام الشهر الثالث تصلي فيهما وأربعة وجدته في أيامها فذلك حيضها في الشهر الرابع إلى أن
ينظر أن ختمها بما ذاك يكون فيأخذ أحد عشر ويضربه فيما يقارب أربعة أشهر وذلك أحد عشر
فيكون مائة واحد وعشرين وآخره طهر ثم الدم بعده ستة وجدته في أيامها فذلك حيضها في
الشهر الخامس إلى أن ينظر أن ختمها بما ذاك يكون فيضرب أحد عشر في أربعة عشر فيكون
مائة وأربعة وخمسين وآخره طهر فقد مضى من أيامها في الشهر السادس أربعة بقي يومان
وذلك لا يكون حيضاً فنصلي إلى موضع حيضها الآخر عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى
ويبدل لها عند محمد رحمه الله تعالى ستة بعد أربعة مضت من الشهر السادس إلى أن ينظر
أن ختم الشهر بما ذاك يكون فيضرب أحد عشر فيما يقارب ستة أشهر وذلك ستة عشر
فيكون مائة وستة وسبعين وآخر المضروب طهر ثم بعده دم ستة أربعة تمام الشهر السادس
تصلي فيه وإنما رأت في الشهر السابع يومين في أيامها وذلك لا يكون حيضاً فتبين أنها لم تر
مرتين على الولاء فيستأنف لها من وقت الإبدال وتجعل تلك الستة يعني الستة التي جعلت

بدلاً عند محمد رحمه الله تعالى حيضاً لها بطريق انتقال المادة اليه حتى اذا كانت لم تصل فيها أخذت بقول محمد رحمه الله تعالى فليس عليها قضاء تلك الصلوات أيضاً عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى واستقام أمرها علي أن يكون دورها في كل ستة أشهر على ما بينا فننقل عاداتها من حيث المكان والعدد على حاله فان رأت ستة دماً وستة طهراً واستمر كذلك حيضها من أول ما رأت ستة الى أن ينظر أن ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك اثني عشر ويضربه فيما يقارب الشهر وذلك ثلاثة فيكون ستة وثلاثين وآخره طهر فقد مضت أيامها في الشهر الثاني لم تر فيها فتصلي الى موضع حيضها الثاني عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ويبدل لها ستة بعد ستة مضت من الشهر الثاني عند محمد رحمه الله تعالى تترك فيها الصلاة الى أن ينظر أن ختم الشهر بماذا يكون فيضرب اثني عشر فيما يوافق الشهرين وذلك خمسة فيكون ستين وآخره طهر فاستقام أمرها واستقبلها في الشهر الثالث مثل ما كان في الشهر الأول فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى تترك ستة من أول كل شهرين وتصلي أربعة وخمسين وعند محمد رحمه الله تعالى تترك ستة من أول الشهر وتصلي ثلاثين ثم تترك ستة بحساب البدل ثم تصل ثمانية عشر وذلك دأبها وعلى هذا الطريق يخرج ستة وسبعة وقلها وثمانية وثمانية وتسعة وقلها وتسعة وتسعة وتسعة وقلها الى أن يقول رأت في الابتداء عشرة دماً وعشرة طهراً واستمر كذلك حيضها من أول ما رأت عشرة الى أن ينظر أن ختم الشهر بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك عشرون ويضربه فيما يقارب الشهر وذلك اثنان فيكون أربعين وآخره طهر فقد مضت أيامها في الشهر الثاني لم تر فيها شيئاً والابدال غير ممكن الا على قول من يقول بالجهر أو الطرح على ما بينه في بابها لأن بعد الابدال لا يبقى الى موضع حيضها الثاني طهر تام فتصلي الى موضع حيضها الثاني حتى ينظر الى أن ختم الشهرين بماذا يكون فيأخذ دماً وطهراً وذلك عشرون ويضربه فيما يوافق الشهرين وذلك ثلاثة فيكون ستين وآخره طهر فاستقام أمرها واستقبلها في الشهر الثالث مثل ما كان في الشهر الاول فيكون دورها في كل شهرين تترك عشرة وتصلي خمسين يوماً وذلك دأبها والله اعلم

باب الانتقال

قال رحمه الله تعالى الانتقال على ضربين انتقال موضع وانتقال عدد ولا يحصل الانتقال

بالمرة الواحدة في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ما لم تر مرتين وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى بالمرة الواحدة يحصل انتقال المادة قال لان ابتداء المادة يحصل بالمرة فيكون كذلك انتقالها لان المرأة صاحبة بلوي وفي الانتقال بالمرة الواحدة يسير عليها فكان القول بأولى لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولان المرة الاخيرة متصلة بالاستمرار والبناء على العادة في زمان الاستمرار فتزجج ما كان متصلا بالاستمرار على ما كان قبله لان هذه المرة لصحتها صارت فاصلة بين زمان الاستمرار وما تقدم وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى قالوا المادة مشتقة من العود ولن يحصل العود بدون التكرار ولان الشيء لا ينسخه الا ما هو مثله أو فوقه قال الله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها والأول متأكدا التكرار فلا ينسخه الا ما هو مثله في التأكد وقد بينا الفرق بين ابتداء المادة وانتقالها ثم نبداً ببيان انتقال الموضع فنقول هو نوعان تارة يكون بالرؤية في غير موضع عادت امرتين وتارة يكون لعدم الرؤية مرتين ويسان ذلك امرأة حيضها عشرة وأظهرها خمسة عشر طهرت مرة خمسة وعشرين يوماً ثم رأت الدم عشرة فهذه العشرة حيض عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وتنتقل عادتها في الحيض الى موضع الرؤية وفي الطهر الى خمسة وعشرين وعند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى لا تكون هذه العشرة حيضاً لها ولكن يتوقف أمرها على الرؤية في أيام عادتها في الثاني فان رأت تبين أن ما سبق لم يكن حيضاً وان لم تر بان طهرت خمسة وعشرين بعد هذه العشرة ثم رأت الدم عشرة تبين أن العشرة الأولى كانت حيضاً لأنها رأت خلاف عادتها في الموضع مرتين والمدة بحالها فانتقلت عادتها الى موضع الرؤية ولركانت عادتها في الحيض ثلاثة وفي الطهر خمسة عشر فطهرت ستة عشر يوماً فهذه لم تر مرة لانه لم يبق من أيام عادتها ما يمكن ان يجعل حيضاً لها فتصل الى موضع حيضها ووضع حيضها الاول من خمسة عشر الى ثمانية عشر وموضع حيضها الثاني من ثلاثة وثلاثين الى ستة وثلاثين حتى اذا طهرت ثلاثة وثلاثين ثم استمر بها الدم فقد وافق الاستمرار ابتداء حيضها الثاني فيجعل ثلاثة حيضاً وخمسة عشر طهراً وان طهرت أربعة وثلاثين فلم تر مرتين على الرأى لان الباقي من أيامها الثاني لا يمكن ان يجعل حيضاً فانتقلت عادتها الى أول الاستمرار لعدم الرؤية مرتين فتكون الثلاثة من أول الاستمرار حيضاً لها ألا ترى ان امرأة عادت في الحيض في أول كل شهر عشرة وفي الطهر عشرين خبات ثم

ولدت وقد بقي من الشهر عشرة واستمر بها الدم فهدم المشرة والشهر الذي يليها فغاسها
ثم بمده عشرون طهرها ثم عشرة حيضها فهدم عادتها في الحيض من أول الشهر
إلى آخره لعدم الرؤية مرارا في زمان الحبل فعرفنا أن العادة تقتل بعدم الرؤية مرتين
والله أعلم بالصواب

فصل في بيان البديل على قول محمد رحمه الله تعالى صاحبة العادة المعروفة إذا لم ترى
أيامها ما يصلح أن يكون حيضا ورأت بعد أيامها ما يصلح أن يكون حيضا فهدم أبي حنيفة
رحمه الله تعالى يتوقف حكم ما رأت على ما ترى في المرة الثانية فإن رأت في موضع عادت
تبين أن ما سبق لم يكن حيضا وإن رأت في الشهر الثاني مثل ما رأت في الشهر الأول
تبين أن ما سبق كان حيضا وانتقلت عادتها وكان لا يجوز الإبدال لأن في الإبدال إيهام
نقل العادة بالمرة الواحدة وذلك لا يجوز فاما محمد قال إذا رأت بعد أيامها ما يمكن أن يحصل
حيضا جعل حيضا بدلا عن أيامها إذا أمكن الإبدال والامكان بأن يبقى إلى موضع حيضها
الثاني بعد الإبدال أقل مدة الطهر وذلك خمسة عشر يوما أو أكثر سواء كان الطهر خالصا
أو فيه استمرار فإن كان الباقي بعد الإبدال من طهرها دون خمسة عشر نكح فإن أمكن
أن يخرج من موضع حيضها الثاني ما يضم إلى ما في الطهر فيكون ذلك خمسة عشر ويبقى بعد
الجر من موضع حيضها الثاني ما يمكن أن يحصل حيضا يبذل لها أيضا وإن كان الباقي دون
ذلك فحينئذ لا يبذل لها وتصل إلى موضع حيضها الثاني لأن الحيض مبني على الامكان
والامكان موجود إذا بقي بعد الإبدال مدة طهر تام أو أمكن تكميله بالجر لأن عادة المرأة
لا تبقى على صفة واحدة ولكنها تتقدم تارة وتأخر أخرى وكان أبو حفص الكبير ومحمد بن
مقاتل يقولان بالبديل على قول محمد رحمه الله تعالى بطريق الطرح لا بطريق الجر وبأنه
إذا كان الباقي بعد الإبدال أقل من خمسة عشر يوما فإن أمكن أن يطرح من أيام البديل
ما يضم إلى باقي الطهر فيتم خمسة عشر يوما ويبقى من موضع البديل ما يمكن أن يحصل
حيضا يبذل لها وإن كان الباقي دون ذلك لا يبذل لها وقالوا هذا الوجه أولى لأن
التغيير فيه في موضع واحد وفي الجر التغيير في موضعين وجواز التغيير لأجل الضرورة
فإذا كان يرتفع ذلك بالمرة لا يجوز إثباته في موضعين وعدد البديل دون عدد الأصل وبأنه
في التيمم مع الرضوء وكان أبو زيد الكبير وأبو يعقوب النزال يقولان بالبديل إذا كان

يأتي بعد الإبدال إلى موضع حيضها الثاني خمسة عشر يوماً كان الباقي دون ذلك لا يبدل
لأن إثبات البذل ليكون الدم المرئي بين طهرين تأمين فإذا وجد بهذه الصفة يبدل لها
والأفلا وبإياه من المسائل امرأة عادت في الحيض خمسة وطهرها عشرون طهرت مرة
اثنين وعشرين يوماً ثم استمر بها الدم يجعل حيضها من أول الاستمرار ثلاثة لأنها رأت
في أيامها ما يمكن أن يجعل حيضاً فإن طهرت ثلاثة وعشرين ثم استمر بها الدم فعند أبي حنيفة
رحمه الله تعالى تصلى إلى موضع حيضها الثاني وذلك اثنان وعشرون يوماً وعند محمد رحمه
الله تعالى يبدل لها خمسة من أول الاستمرار لأن الباقي بعد الإبدال إلى موضع حيضها
الثاني سبعة عشر يوماً وكذلك إن طهرت أربعة وعشرين يوماً أو خمسة وعشرين ثم
استمر بها الدم فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى تصلى إلى موضع حيضها الثاني وذلك اثنان
وعشرون يوماً وعند محمد رحمه الله تعالى يبدل لها خمسة من أول الاستمرار لأن الباقي بعد
الإبدال إلى موضع حيضها الثاني سبعة عشر يوماً وكذلك إن طهرت أربعة وعشرين يوماً أو
خمس وعشرين واستمر بها الدم يبدل لها خمسة لأن الباقي بعد خمسة عشر يوماً قد دعى خمسة
وتصلى خمسة عشر ثم تدعى خمسة وتصلى عشرين فإن طهرت ستة وعشرين يوماً ثم استمر
بها الدم فعلى قول أبي زيد وأبي يعقوب لا يبدل لها لأن الباقي بعد الإبدال أربعة عشر يوماً
ولكنها تصلى من أول الاستمرار تسعة عشر يوماً ثم تدعى خمسة وتصلى عشرين وعلى قول
محمد رحمه الله تعالى يبدل لها خمسة لأن الإبدال بطريق الجرم ممكن فيجر من موضع
حيضها الثاني يوماً إلى بقية طهرها لئتم خمسة عشر فتدعى من أول الاستمرار خمسة بطريق
البذل ثم تصلى خمسة عشر ثم تدعى أربعة ثم تصلى عشرين ثم تدعى خمسة وتصلى عشرين
وعلى قول أبي حفص ومحمد بن مقاتل رحمهما الله تعالى يبدل لها بطريق الطرح فتدعى من
أول الاستمرار أربعة ثم تصلى خمسة عشر ثم تدعى خمسة وتصلى عشرين وكذلك إن طهرت
سبعة وعشرين ثم استمر بها الدم فهو في التخرج كما بينا وإن طهرت ثمانية وعشرين ثم
استمر بها الدم لا يبدل لها بالاتفاق لأن بعد الإبدال يبقى من الطهر اثني عشر فإن جردت
إليه ثلاثة لا يبقى من موضع حيضها الثاني ما يمكن أن يجعل حيضاً وإن ضمنت من أيام
البذل ثلاثة لا يبقى ما يمكن أن يجعل حيضاً فلا يبدل لها ولكنها تصلى إلى موضع حيضها
الثاني وذلك سبعة عشر يوماً ثم تدعى خمسة وتصلى عشرين وكما يجوز الإبدال بعد أيامها عند

محمد رحمه الله تعالى يجوز قبل أيامها بشرط أن يكون دمًا عقيب طهر صحيح لا استمرار فيه حتى إذا صلت في شيء من الطهر المتقدم بالدم لا يبدل لها قبل أيامها بيانه امرأة حيضها خمسة وطهرها عشرون طهرت خمسة عشر ثم رأت خمسة دمًا ثم طهرت أيامها فعند محمد رحمه الله تعالى تجمل الحصة المتقدمة حيضًا بدلًا عن أيامها ولو طهرت أربعة عشر ثم رأت ستة دمًا ثم طهرت أيامها لم يبدل لها شيء من المتقدم لأنها صلت في يوم منه بالدم وهو اليوم الخامس عشر وعند محمد رحمه الله تعالى يبدل لها مثل أيامها أو أقل من أيامها بقدر الممكن ولا يجوز أن يبدل لها أكثر من أيامها إلا بشرط أن يكون بين طهرين صحيحين لا استمرار فيهما لأن الحاجة إلى جعل الزيادة حيضًا ابتداءً قائم يكن مرتبًا بين طهرين صحيحين لا يمكن جمعه حيضًا ابتداءً فإن أمكن الإبدال قبل أيامها وبعد أيامها يبدل لها قبل أيامها لأنه أسرعها إمكانًا وبيانه إذا كانت عادت في الحيض ثلاثة وفي الطهر سبعة وعشرون فطهرت خمسة عشر يومًا ثم رأت الدم ثلاثة ثم طهرت اثني عشر يومًا ثم رأت الدم فاتها لم تر في أيامها شيئًا فتبدل لها الثلاثة التي رأتها بعد خمسة عشر لأنها مرتبة بعد طهر صحيح فكان إمكان البديل فيه قائمًا فلذا يبدل لها تلك الثلاثة دون ما رأتها بعد أيامها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب

باب الزيادة والنقصان في أيام الحيض

وقال رحمه الله تعالى أعلم بأن صاحبة المادة المعروفة إذا رأت الدم زيادة على عادتها المعروفة يجمل ذلك حيضًا ما لم يجاوز أكثر الحيض فإن جاوز ردت إلى أيام عادت فيجعل ذلك حيضًا وما سواه استحاضة لأن طبع المرأة لا يكون على صفة واحدة في جميع الاوقات فيزداد حيضها نارة باعتبار قوة طبعها وينقص أخرى بضعف طبعها وأمر الحيض مبني على الامكان فإذا لم تجاوز العشرة فالامكان قائم في الكل وإن جاوز العشرة فقد صارت مستحاضة لما رأت زيادة على العشرة قال صلى الله عليه وسلم المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها ولأن ما رأتها بعد معروفها تبع لمعرفها إذا لم يجاوز العشرة وحكم التبع حكم المنبوع فأما بعد المجاوزة تجاذبه جانبان فإنت اعتباره بأيامها يجعله حيضًا واعتباره بما زاد على العشرة يجعله استحاضة فيترجح هذا الجانب لأنه ما ظهر إلا عند ظهور هذه الاستحاضة فالظاهر أنه

كان لدا في باطنها فان جاءت المرأة تستفتي فقالت كانت عادت في الحيض خمسة والآل
 أرى الدم في اليوم السادس فقد اختلف فيه مشايخنا قال أئمة بلخ انها تؤمر بالاغتسال
 والصلاة لان حال الزيادة متردد بين الحيض والاستحاضة فلا تترك الصلاة مع التردد
 ولان هذه الزيادة لا تكون حيصاً الا بشرط وهو الانقطاع قبل ان يجاوز العشرة وذلك
 موهوم فلا تترك الصلاة باعتبار أمر موهوم وكان محمد بن ابراهيم الميواني رحمه الله تعالى
 يقول لا تؤمر بالاغتسال والصلاة وهو الاصح لانها عرفناها حالاً بيقين وفي خروجها من
 الحيض شك ودليل بقائها حالاً ظاهر وهو رؤية الدم وهذه الزيادة لا تكون استحاضة
 الا بشرط الاستمرار حتى تجاوز العشرة وذلك الشرط غير ثابت فتبينها حالاً لا تؤمر
 بالاغتسال والصلاة حتى يتبين أمرها فان جاوز العشرة فحينئذ تؤمر بقضاء ما تركت من
 الصلوات بعد أيام عادت بها واعتبر هذا بالبتداء لا تؤمر بالاغتسال والصلاة مع رؤية الدم
 ما لم تجاوز العشرة ومما ذكر محمد رحمه الله تعالى في هذا الباب من المسائل امرأة عادت في
 الحيض خمسة في أول كل شهر فرأت ثلاثة أيام دماً في أيامها ثم انقطع سبعة أيام أو ستة
 أيام ثم رآه يوماً أو أكثر فحسبها المعروفة هي الحيض في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى
 بناء على جواز ختم الحيض بالطهر وان طهر مادون خمسة عشر كالدم المتوالى عنده وعلى
 قول محمد رحمه الله تعالى الثلاثة الأولى هي الحيض لانه لا يري ختم الحيض بالطهر ولو
 انها رأت في أول العشرة يومين دماً وفي آخرها يومين دماً فذكر الشيخ الامام برهان الدين
 رحمه الله تعالى ان قوله خمسها حيض اذا كان اليومان الآخران هما اليوم العاشر والحادي
 عشر اما اذا كان اليومان التاسع والعاشر فالكل حيض عند أبي يوسف رحمه الله تعالى
 ولم يكن شيء من ذلك حيصاً في قول محمد رحمه الله تعالى لان الطهر غالب فصار فاصلاً
 بين الدمين وواحد منهما بافراده لا يمكن ان يجعل حيصاً فان لم ترفي أو لها يومين دماً لم
 يكن شيء من ذلك حيصاً عندهم جميعاً وان رأت في أولها يومين دماً ورأت اليوم العاشر والحادي
 عشر والثاني عشر دماً كانت خمسها هي الحيض في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى لان
 الطهر قاصر فهو كالدم المتوالى وعند محمد الثلاثة الاخيرة هي الحيض بطريق البدل فان
 الابدال ممكن لانه يبقى بعده الى مدة حيضها الثاني مدة طهر كامل فان رأت في أول خمسها
 يوماً دماً يوماً طهراً حتى جاوز العشرة كانت خمسها حيصاً في قولهم جميعاً لان ابتداء الخمسة

وختمها كان بالدم والطهر للتخلل فأصر فان طهرت أول يوم من الشهر ثم رأت يوماً دماً ويوماً طهر حتى جاوز العشرة فالיום الأول ليس بحيض عندهم جميعاً لانه لم يسبقه دم وهو في نفسه طهر وانما جاوز أبو يوسف رحمه الله تعالى ابتداء الحيض بالطهر بشرط ان يتقدمه دم الاستحاضة والاربعة الباقية من أيامها حيض في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى لانه لا يرى ختم الحيض بالطهر الا اذا تمقّب دماً وعلى قول محمد حيضها ثلاثة وهي الثاني والثالث والرابع من أيامها فان الخامس كان طهراً وهو لا يرى ختم الحيض بالطهر وان وقف على العشرة كان ما بعد اليوم الأول حيضاً كله وان رأت يوماً دماً قبل رأس الشهر ومن أول الشهر يوماً طهراً ويوماً دماً الى تمام العشرة فالיום الأول وجميع ذلك حيض الى اليوم الماشر فانها لم ترفيه دماً ولا بعده وما سوى ذلك وجد فيه شرط الامكان فجعل حيضاً وان جاوز العشرة نفستها المروفة هي الحيض في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى وقال محمد حيضها ثلاثة أيام وهي الثاني والثالث والرابع من مرورها لانها طهرت في اليوم الأول والخامس وهو لا يرى بداية الحيض ولا ختمه بالطهر وبعض هذه المسائل يأتي بيانه في فصل بفرض له

باب في تقديم الحيض وتأخيرها

اعلم أن صاحبة العادة اذا رأت قبل عادتها دماً فهو على ثلاثة أوجه في وجه هو حيض بالاتفاق وفي وجه يختلف فيه وفي وجه روايتان عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أما الوجه الأول وهو انها اذا رأت قبل أيامها لا يمكن أن يحمل حيضاً بانفراده ورأت في أيامها ما يمكن أن يحمل حيضاً بانفراده ولم يجاوز الكل عشرة فالحكم حيض بالاتفاق لان ما رآته قبل أيامها غير مستقل بنفسه فيجعل تبعاً لما رآته في أيامها وكفى نوادر الصلاة عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى مطلقاً ان المتقدم لا يكون حيضاً ولكن تأويله اذا كان بحيث لا يمكن أن يحمل حيضاً بانفراده وبعض أئمة بلخ أخذوا بالظاهر فقالوا المتقدم عنده لا يكون حيضاً على حال لانه مستكر مرئي قبل وقته وأما الوجه الذي يختلف فيه فثلاثة فصول أحدها أن ترى قبل خمسيتها المروفة خمسة أو ثلاثة أو لا ترى في خمسيتها شيئاً أو رأت قبل خمسيتها يوماً أو يومين ومن أول خمسيتها يوماً أو يومين بحيث لا يمكن جمع كل واحد منها بانفراده حيضاً ما لم يجتمعان في كتاب الصلاة قال الكل حيض وهو قول أبي يوسف وعنده

رحمها الله تعالى ولم يذكر قول أبي حنيفة وقد نص على الخلاف في نواذر الصلاة ان عند أبي
 حنيفة رحمه الله تعالى لا يكون شيء من ذلك حيضاً وجه قولهما ان الحيض مبنى على الامكان
 والمتقدم قياس المتأخر فكما جعل المتأخر عند الامكان حيضاً فكذلك المتقدم وأبو حنيفة رحمه
 الله تعالى يقول المتقدم دم مستكر مرثى قبل وقته فلا يكون حيضاً كالصغيرة جداً اذا رأت
 الدم وهذا لان الحاجة الى اثبات الحيض لها ابتداء ولا يحصل ذلك بما ليس بممهود لها مالم
 يتأكد بالتكرار لان الدلالة قامت على ان المادة لا تنتقل بالمرة الواحدة بخلاف المتأخر
 فان الحاجة هناك الى إبقاء ما ثبت من صفة الحيض والابقاء لا يستدعي دليلاً موجباً والوجه
 الثالث اذا رأت قبل أيامها ما يكون حيضاً بانفراده ورأت أيامها مع ذلك فعلى قولها لا يشكل
 ان الكل حيض اذا لم يجاوز العشرة اعتباراً للمتقدم بالتأخر وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى
 روايتان فيه روى الملقى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان الكل حيض وما
 رأت في أيامها يكون أصلاً لكونه مستقلاً بنفسه فيستتبع ما تقدم كما لو كان المتقدم يوماً أو
 يومين وروى محمد عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان أيامها حيض فأما المتقدم فحكمه
 موقوف على ما ترى في الشهر الثاني فان رأت مثل ما رأت في الشهر الأول تبين انه كان
 حيضاً وانتقلت عادتها بالتكرار وان رأت في الشهر الثاني في أيامها ولم تر قبل أيامها تبين ان
 المتقدم لم يكن حيضاً لانه مستكر مرثى قبل وقته وهو في نفسه مستقل فلا يمكن جعله
 تبعاً لآيامها بخلاف اليوم واليومين فاذا جاءت المرأة تستفتي انها ترى الدم قبل أيامها فعندها
 تؤمر بترك الصلاة اذا كان الباقي من أيام طهرها مالم يضم الي أيامها لم يجاوز العشرة لانهما
 ترى الدم عقيب طهر صحيح فكان حيضاً للامكان وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان كان
 الباقي من طهرها ثلاثة أيام أو أكثر لم تؤمر بترك الصلاة لان هذا المتقدم ليس بحيض
 لكونه مستقلاً في نفسه فلا تستتبعه أيام حيضها وان كان يوماً أو يومين فعلى قول أئمة
 بلغ تؤمر بترك الصلاة وعلى قول أئمة بخاري لا تؤمر به عند أبي حنيفة لان هذا المتقدم
 عنده لا يكون حيضاً الا بشرط ان ترى في أيامها ما يمكن ان يجعل حيضاً بانفراده ولم يثبت
 هذا الشرط بعد فلا تؤمر بترك الصلاة وهو نظير الاختلاف الذي بيناه في الباب المتقدم
 فاما في المتأخر ان رأت أيامها ورأت بعد أيامها أيضاً ولم يجاوز العشرة فالكل حيض بالاتفاق
 لان ما بعد أيامها في حكم التبع لا يامها ويستقيم اثبات التبع بعد ثبوت الاصل بخلاف

المتقدم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وان لم ترق أيامها ورأت بعد أيامها ما يمكن ان يجعل
 حيضاً أو رأت في أيامها يوماً أو يومين وبعد أيامها مثل ذلك بحيث لا يمكن جعل كل
 واحد منها بانفراده حيضاً ويمكن جعل ذلك كله حيضاً ففي ظاهر الرواية ان ذلك حيض
 عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى للإمكان وذكر أبو سهل الفرائضي رحمه الله تعالى رواية أخرى
 عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه موقوف على ما ترى في الشهر الثاني فان رأت في الشهر
 الثاني في أيامها تبين ان ذلك لم يكن حيضاً وانتقلت به عاداتها وان رأت قبل أيامها وفي أيامها
 وبعد أيامها فعلى أصل أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى حكم المتقدم والمتأخر سواء لا يفصل
 البعض عن البعض ولكن ان لم يجاوز الكل عشرة فالحكم حيض وان جاوز كان حيضاً
 أيام عاداتها دون ما تقدم وما تأخر وروي الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى ان أيامها
 تصير فاصلة بين المتقدم والمتأخر ومعنى هذا انه لا يعتبر المتقدم انما تعتبر أيامها وما تأخر
 فان لم يجاوز العشرة فالحكم حيض وان جاوز فحيضاً أيامها وظاهر المذهب عن أبي حنيفة
 انه ينظر الى قدر المتقدم فان كان يوماً أو يومين لا يفصل عن أيامها والجواب فيه كما قلنا
 ان لم يجاوز الكل العشرة فالحكم حيض وان كان المتقدم ثلاثة أيام أو أكثر يصير فاصلاً فينظر
 الى أيامها وما تأخر خاصة وهذا بناء على أصله ان المتقدم اذا كان لا يستقل بنفسه يجعل حيضاً
 تبعاً لها بخلاف ما اذا استقل بنفسه واما اذا رأت قبل أيامها ولم ترق أيامها شيئاً ورأت
 بعد أيامها فعلى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى اذا جاوز الكل العشرة فحيضاً أيامها لانه
 يجعل زمان الطهر حيضاً باحاطة الدين به وعلى قول محمد رحمه الله تعالى حيضاً ما تقدم ان
 أمكن وان لم يمكن فحيضاً ما تأخر وعن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيه روايتان في ظاهر
 الرواية يجعل المتأخر حيضاً وعلى ما ذكر أبو سهل الفرائضي رحمه الله تعالى يكون موقوفاً
 على ما ترى في الشهر الثاني وعلى هذا بنى محمد رحمه الله تعالى أول الباب فقال امرأة كان
 حيضها خمسة أيام من أول كل شهر فرأت قبلها خمسة دماً وطهرت أيامها ثم رأت بعد ذلك
 يوماً أو يومين أو ثلاثة فأيامها المروفة هي الحيض في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى وقال
 محمد رحمه الله تعالى المتقدم هو الحيض وكذلك ان كانت رأت يومين دماً من أول أيامها
 مع ذلك أو من آخر أيامها لان ما رآته في أول أيامها لا يمكن ان يجعل حيضاً بانفراده وان
 رأت ثلاثة دماً في أيامها مع ذلك من أولها أو من آخرها كانت هذه الثلاثة هي الحيض في

قول محمد رحمه الله تعالى لانها رأت في أيامها ما يمكن ان يجعل حيضاً بفراده وان كان
 حيضها ثلاثة أيام من أول كل شهر فتقدم حيضها قبل ذلك احد عشر يوماً ثم طهرت أيامها
 فلم تر فيها ولا فيا بعدها ما فعل قياس قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان ذلك استحاضة الا
 ان يماودها الدم في مثل تلك الحالة احد عشر يوماً آخر فان عاودها كانت ثلاثة أيام من
 الايام الأول من أولها حيضاً وثلاثة أيام من هذه الاحد عشر يوماً الأخرى حيضاً
 من أولها لانه لا يرى الابدال فجعل حكم ذلك موقوفاً فان تأكد بال تكرار انتقلت به العادة
 لما بينا ان انتقال العادة يحصل بعدم الرؤية في أيام امرتين فاما عند محمد رحمه الله تعالى ثلاثة
 أيام من أول الاحد عشر يوماً الأول حيض بطريق البذل لانه مرثى عقيب طهر صحيح
 وحكم انتقال العادة به يكون موقوفاً على ما ترى في الشهر الثاني كما قال أبو حنيفة رحمه الله
 تعالى فان كان حيضها خمسة أيام من أول الشهر فحاضتها ثم استمر بها الدم الى تمام الشهر
 ثم انقطع في خستها ثم استمر بعدها ففي قول أبي يوسف رحمه الله تعالى حيضها خستها
 لاحاطة الدم بجائيتها وقال محمد رحمه الله تعالى حيضها خمسة أيام بعد أيامها لان شرط الابدال
 في المتقدم ان يكون مرثياً عقيب طهر صحيح لا استمرار فيه ولم يوجد فكان الابدال بعد
 أيامها لانه يتي بعد الابدال الى موضع حيضها الثاني مدة طهر تام وان كان فيه استمرار وان
 لم ترك ذلك ولكنها رأت خمسة قبل أيامها وما طهرت أيامها فتلك الحصة هي الحيض
 في قول محمد رحمه الله تعالى لوجود شرط الابدال في التقدم فان رأت في المرة الثانية تلك
 الحصة وأيامها المعروفة وزيادة يوم ما فحيضها الحصة المعروفة لان انتقال العادة لا يحصل
 بالمرة الواحدة فان لم تر في المرة الثانية كذلك ولكنها رأت الحصة التي قبل أيامها وطهرت
 أيامها وطهرت بعد أيامها ثم رأت في المرة الثالثة تلك الحصة وخستها وزيادة يوم فحيضها هي
 الحصة الاولى لان انتقال العادة حصل بعدم الرؤية في أيام امرتين وكذلك ان طهرت
 في أيام امرتين ولم تر في غيرها دما ثم رأت الدم خمسة قبل أيامها وفي أيامها وزيادة يوم فحيضها
 خمسة من أول ما رأت لان انتقال العادة في الموضع لعدم الرؤية مرتين وان كانت طهرت
 في أيامها مرة واحدة فحيضها هي الحصة المعروفة لان الانتقال لا يحصل بعدم الرؤية مرة
 الا في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى فان كانت لم تر قبل أيامها ولا في أيامها ورأت بعدها
 خمسة دما ثم في المرة الثانية طهرت خستها وهذه الحصة ثم استمر بها الدم فأيامها خمسة

من حين استمر بها الدم لا تنقل العادة الى موضع الرؤية بعدم الرؤية في أيامها مرتين
 قال في الكتاب وما بعدها طهر الى تمام الشهر من حين استمر بها الدم ثم تكون
 مائتاً وأكثر مشايخنا رحمهم الله تعالى على أن هذا الجواب غلط والصحيح أن بعد
 ما تترك خمسة من أول الاستمرار تصلي ثلاثين يوماً لأن عادتها في الطهر قد انتقلت الى
 ثلاثين يوماً برؤيته مرتين على الولاء ففي الشهر الاول طهرت خمستها بعد ماضى من
 طهرها خمسة وعشرون فذلك ثلاثون يوماً ثم رأت خمسة ثم طهرت بقية الشهر وذلك
 عشرون يوماً وطهرت خمستها وخمسة بعد خمستها في الشهر الثالث فذلك ثلاثون يوماً
 فعلنا أنها طهرت مرتين على الولاء ثلاثين فانتقلت عادتُها في الطهر الى هذا فعليه تبني
 في زمان الاستمرار قال في الحاشية رحمه الله تعالى ويحتمل أن يكون وجه جواب
 محمد رحمه الله تعالى أنها لما طهرت أيامها المعروفة مرتين كان حيضها منتقلاً الى حيث
 ترى الدم فلما رآته في الحصة الثالثة من الشهر صار ذلك الموضع وقتها وكان حكمها كالتي
 تدرك غيضا من أول الادراك أو كالتي انتقلت عادتُها بالحبل عن موضع عادتُها فاذا استمر
 بها الدم حتى ينتهي الى هذه الحصة من الشهر الآخرة فقد انتهت الى معروفها وهي ترى
 الدم فلا بد من أني يجعل ذلك حيضاً ولم يحصل بين هذه الحصة وبين الحصة الاولى من
 حساب الطهر الا خمسة وعشرون يوماً فذلك أجاب بما أجاب به وهذا الذي قاله ضعيف
 لان في حق المبتدأة ليس لها في الطهر عادة تبني على تلك العادة ولهذا في الطهر عادة متأكدة
 بالتكرار وذلك ثلاثون يوماً فلا يجوز النقصان عنه في زمان الاستمرار ومن أصحابنا من قال
 مراده مما قال وما بعدها طهر الى تمام الشهر خمسة عشر يوماً لانه انما استمر بها الدم بعد
 ماضى عشرة أيام من الشهر فان تركت خمسة بقي الى تمام الشهر خمسة عشر يوماً اتصل
 فيها ثم ندع خمسة من أول الشهر وهذا أيضاً ضعيف فقد قال في الكتاب وما بعدها طهر
 الى تمام الشهر من حين استمر بها الدم فانما جعل أول الشهر في حقها من وقت الاستمرار
 والاصح انه غلط لما بينا

فصل في بيان أصول مسائل انتقال العدد

اعلم بأن العادة نوعان أصلية وجعلية فصورة العادة الأصلية ان ترى المرأة دميين وطهرين

منفقين صحيحين على الولاء أو أكثر من ذلك وصورة المادة الجملية ان ترى المرأة دمين
وطهرين منفقين بينهما مخالف لهما أو ترى اطهاراً مختلفة أو دماء مختلفة فينصب أوسط
الاعداد لها عادة على قول من يقول بأوسط الاعداد وأقل المرتين على قول من يقول
بأقل المرتين الاخيرتين فتكون هذه عادة جملية لها في زمان الاستمرار سميت جملية
لانه جمل عادة لها للضرورة ولم يوجد فيها دليل ثبوت المادة حقيقة فان رأت المادة
الجملية بعد المادة الاصلية قال أئمة بلخ رحمهم الله تعالى لا تنتقض به المادة الاصلية لانها
دونها والشئ لا ينقضه ما هو دونه انما ينقضه ما هو مثله أو قوّه ولان ما ثبت بالضرورة لا يمدو
موضع الضرورة وقد تحققت الضرورة في اثبات عادة لها ولا ضرورة في نقض المادة التي
كانت لها ومشايخ بخارى رحمهم الله تعالى يقولون تنقض المادة الاصلية بالمادة الجملية
لانه لا بد من التكرار في المادة الجملية بخلاف ما كان في المادة الاصلية مثاله اذا كانت
العادة الاصلية في الحيض خمسة لا ثبت الجملية البرؤية ستة أو سبعة أو ثمانية فالتكرار
فيها بخلاف المادة الاصلية مراراً لان سبعة وثمانية يتكرر فيها ستة فالتكرار بخلاف المادة
الاصلية تنتقض تلك المادة ولكن لكونها متفاوتة في نفسها تكون المادة الثانية جملية
لاصلية ثم قد بينا ان المادة الاصلية لا تنتقض برؤية المخالف مرة واحدة الا على قول أبي
يوسف رحمه الله تعالى حتى اذا كانت عاداتها في الحيض خمسة وفي الطهر عشرين فطهرت
خمس عشرة ثم استمر بها الدم فعلى قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى تصلى من أول
الاستمرار خمسة تمام عاداتها في الطهر وعلى قول أبي يوسف رحمه الله تدع من أول الاستمرار
خمس وقد انتقلت عاداتها في الطهر الى خمسة عشر بالرؤية مرة واحدة فلما المادة الجملية
تنتقض برؤية المخالف مرة واحدة بالاتفاق لانها اضعف من المادة الاصلية وثبوتها ما كان
بسبب التكرار فكذلك انتفاضها لا يتوقف على وجود التكرار فيما يخالفها بخلاف المادة
الاصلية ثم المبتدأة اذا رأت اطهاراً مختلفة ودماء مختلفة فوقعت الحاجة الى نصب المادة لها
فالبناء على أوسط الاعداد عند محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى وعلى أقل المرتين الاخيرتين عند
أبي عثمان رحمه الله تعالى وصاحبة المادة والمبتدأة في هذا الحكم سواء وقد تكون عادة المرأة
في الحيض والطهر جميعاً اصلية وقد تكون جملية فيهما وقد تكون اصلية في أحدهما جملية
في الآخر بحسب ما يتفق وذلك كله يبنى على معرفة الاطهار الصحيحة والدماء الصحيحة

من حين استع على الاطلاق ان لا ينقص عن أدنى مدته وان لا تصلى المرأة في شيء منه بالدم
 قال في أول يوم منه بالدم ثم كان الطهر بعده خمسة عشر أو أكثر فهذا صالح لجعل ما
 حائضاً ولو بالدم حيضاً غير صالح لنصب العادة به وان صلت في شيء منه بالدم ثم كان الطهر
 ستة لدون خمسة عشر فهو غير صالح لنصب العادة ولا يجعل ما بعده حيضاً والدم الصحيح
 ان لا ينقص عن أدنى مدته وان يكون بين طهرين كاملين ويان هذا انه لو كانت عادت في
 الحيض عشرة وفي الطهر عشرين فرأت الدم أحد عشر يوماً ثم ظهرت خمسة عشر يوماً
 ثم استمر بها الدم فقول عشرة من أول ما رأت حيضها واليوم الحادى عشر أول طهرها
 فتصلى فيه بالدم ثم الطهر خمسة عشر فقد جاء الاستمرار وقد بقي من زمان طهرها
 أربعة فتصلى هذه الأربعة ثم ترك عشرة وتصل عشرين وان كان بعد طهر خمسة عشر
 رأت خمسة دماً ثم ظهرت خمسة عشر فهذه خمسة تكون حيضاً لها لانه مرثى عقيب
 طهر خمسة عشر فيمكن جملة حيضاً ولكن لا تنتقل عادت في الطهر الى خمسة عشر
 لان الطهر الأول قد صلت في أول يوم منه بالدم فلا يصلح لنصب العادة ولو كانت
 رأت الدم احد عشر ثم الطهر أربعة عشر ثم الدم خمسة ثم الطهر خمسة عشر ثم استمر فان خمسة
 لا تجعل حيضاً لها لانها غير مرثية عقيب طهر كامل بل بتلك خمسة يتم طهرها ثم ظهرت
 خمسة عشر فعشرة من ذلك مدة حيضها لم ترفه ثم جاء الاستمرار وقد بقي من طهرها
 خمسة عشر فتصلى من أول الاستمرار خمسة عشر ثم تدع عشرة وتصل عشرين وأما بيان
 البناء على أوسط الاعداد أو على أقل المرتين الأخيرتين ان نقول امرأة حيضها خمسة
 وطهرها عشرين رأت الدم سبعة والطهر خمسة عشر والدم ستة والطهر سبعة عشر ثم استمر
 بها الدم فلي قول من يقول بأوسط الاعداد تنبى على ستة في الحيض وعلى سبعة عشر في
 الطهر لان المعتبر أوسط الاعداد فيما رأت لا أوسط ما ترى وأوسط الاعداد في الحيض
 ستة لان قبله كان خمسة وبعده كان سبعة وأوسط الاعداد في الحيض ستة لان الطهر سبعة
 عشر فانه كانت عادت في الطهر عشرين وقد رأت مرة خمسة عشر فأوسط الاعداد سبعة عشر
 وعلى قول من يقول بأقل المرتين الأخيرتين انما تنبى على ستة في الحيض وخمسة عشر في
 الطهر لانها أقل المرتين الأخيرتين فقد رأت مرة سبعة ومرة ستة وفي الطهر مرة سبعة عشر
 ومرة خمسة عشر فلماذا بقى في زمان الاستمرار على أقل المرتين الأخيرتين وأصل آخره

متى كان لها إعادة أصلية فوقعت الحاجة الى نصب العادة لها برؤية أطهار مختلفة أو دماء مختلفة
 فينصب لها أوسط الاعداد على قول من يقول به وأقل المرتين على قول من يقول به مما يوافق
 العادة الأصلية فانه يطرح المأخوذ ثم ينظر الى أوسط الاعداد من الباقي أو الى أقل المرتين
 فان كان يوافق العادة الأصلية عرفت أنها باقية فتبنى عليها الفساد وإن لم تكن موافقة للعادة
 الأصلية عرفت ان العادة الأصلية قد انتقضت والمطروح يصير عادة جمليية لها فتبنى على
 ذلك في زمان الاستمرار ويانه امرأة عادت في الحيض عشرة وفي الطهر عشرون طهرت
 ثلاثين يوماً ثم رأت الدم عشرة ثم الطهر أربعين ثم الدم عشرة ثم الطهر خمسة عشر ثم الدم عشرة
 ثم الطهر عشرين ثم استمر فنقول أوسط الاعداد في الطهر عشرون لأنها رأت مرة
 ثلاثين ومرة أربعين ومرة خمسة عشر فأوسط الاعداد عشرون وهو موافق للعادة
 الأصلية فيطرح ذلك يبقى بعده خمسة عشر وثلاثون وأربعون فأوسط الاعداد ثلاثون
 فلم يكن موافقاً للعادة الأصلية فعرفنا ان العادة الأصلية قد انتقضت به وإنما تبنى في زمان
 الاستمرار على ما هو المطروح وهو دم عشرة وطهر عشرين ولو رأت الدم عشرة والطهر
 ثلاثين والدم عشرة والطهر خمسة عشر والدم عشرة والطهر عشرين ثم استمر فأوسط
 الاعداد في الطهر عشرون فيطرح ذلك يبقى بعده خمسة عشر وثلاثون وما كان في الاصل
 عادة لها وذلك عشرون فأوسط الاعداد من ذلك عشرون فلما وافق أوسط الاعداد من
 الباقي بعد الطرح العادة الأصلية عرفنا أنها لم تنقض فتبنى عليها ما بعدها فحين طهرت ثلاثين
 فعشرون منها زمان طهرها وعشرة من حساب حيضها ثم رأت الدم عشرة وهو ابتداء طهرها
 ثم الطهر خمسة عشر عشرة تمام مدة طهرها وخمسة من حساب حيضها ثم الدم عشرة خمسة
 بقية مدة حيضها وخمسة من حساب طهرها ثم الطهر عشرين خمسة عشر بقية مدة طهرها
 وخمسة من حساب حيضها فجاء الاستمرار وقد بقي من مدة حيضها خمسة فتدع خمسة
 من أول الاستمرار ثم تصلى عشرين ثم تدع عشرة ثم تصلى عشرين وذلك ذاتها والمسائل
 المخرجة على هذا الأصل كثيرة في السؤالات ومن أحكم الاصول فهما ودراية تيسر
 عليه تخرجها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب في التقدم والتأخر بالافراد والشقوق

وقال رحمه الله عن الاصل ان التقدم متى كان بفرق فانها لا ترى في أيامها الاول ولا في أيامها التواني ومتى كان التقدم بشفع فانها ترى في أيامها الاول والتواني والتأخر متى كان بفرق فانها لا ترى في أيامها الاول ولا التواني ومتى كان بشفع فانها لا ترى في أيامها الاول وترى في أيامها التواني وبيان هذا امرأه حيضها ثلاثة من أول الشهر وطهرها سبعة وعشرون رأت من أول الشهر يوماً وما يوماً وطهرها واستمر كذلك فانها من أول الشهر حيض لان ابتداءه وختمه كان بالدم الى أن ينظر ان ختم هذا الشهر بماذا يكون فيأخذ دمًا وطهرًا وذلك انان فيضربه فيما يوافق الشهر وذلك خمسة عشر فيكون ثلاثين وآخر المضروب طهر فمرنا أنها وجدت أيامها في الشهر الثاني كما وجدت في الشهر الاول وهكذا في كل مرة فان تقدم يوم بأن طهرت ستة وعشرين ثم رأت يوماً ما يوماً وطهرها في اليوم الاول تمام طهرها ثم كان أيامها ابتداءه وختمه بالطهر فلم تجد أيامها في هذا الشهر فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يتوقف حكمها على ما ترى في الشهر الثاني وعند محمد رحمه الله تعالى تجمل ثلاثة من أول ما رأت حيضاً لها بدلاً عن أيامها وحكم انتقال المادة موقوف على ما ترى في المرة الثانية فانظر ان ختم الشهر الثاني بماذا يكون فخذ ما وطهرها وذلك انان فاضربه فيما يقارب أحداً وثلاثين وذلك خمسة عشر فيكون ثلاثين وآخره طهر ثم يوم دم ثم به مدة طهرها ثم استقبلها في المرة الثانية يوم طهر ويوم دم ويوم طهر فلم تجد في هذه المرة أيضاً فانتقلت عادت إلى موضع الابدال لعدم الرؤية في أيامها مرتين فان تقدم بشفع بأن طهرت خمسة وعشرين ثم رأت يوماً ما يوماً وطهرها واستمر كذلك فتقدم طهرها يومين واستقبلها زمان الحيض يوم دم ويوم طهر ويوم دم فقد وجدت في هذه المدة الى أن ينظر ان ختم الشهر بماذا يكون فتأخذ ما وطهرها وذلك انان فيضربه فيما يوافق اثنين وثلاثين وذلك ستة عشر فيكون اثنين وثلاثين وآخره طهر ثم استقبلها في أيامها في الشهر الثاني دم يوم وطهر يوم ودم يوم فقد وجدت أيامها وهكذا تجد في كل مرة ثم تسير والمسألة في التقدم فرداً أو شفعاً الى أن تقول طهرت ستة عشر يوماً ثم رأت يوماً ما يوماً وطهرها كذلك فقد بقي من زمان طهرها احد عشر فخذ ما وطهرها وذلك انان فاضربه فيما يقارب احد عشر وذلك خمسة فتكون عشرة

وآخره طهر ثم دم بتم به طهرها ثم استقبلها في أيامها طهر يوم ودم يوم وطهر يوم فلم تجدد في أيامها
 في هذه المرة أيضا وانتقلت عادتها الى موضع الابدال لعدم الرؤية في أيامها مرتين ثم تجدد
 ذلك في كل مرة فان طهرت خمسة عشر ثم رأت يوما دما ويوما طهرا فقد بقي من طهرها
 اثني عشر فخذ دما وطهرا وذلك اثنان فاضربه فيما يوافق اثني عشر وذلك ستة فيكون اثني
 عشر وآخر المضروب طهر فاستقبلها في أيامها يوم دم ويوم طهر ويوم دم فقد وجدت في أيامها
 الى أن ينظر انها هل تجدد في المرة الثانية فخذ دما وطهرا واضربه فيما يوافق اثنين وأربعين
 وذلك احد وعشرون فيكون اثنين وأربعين وآخره طهر ثم استقبلها في أيامها دم يوم وطهر
 يوم ودم يوم فقد وجدت وهكذا تجدد في كل مرة فان تأخر يوم بأن طهرت ثمانية
 وعشرين ثم رأت يوما دما ويوما طهرا فقول انها لم تجدد في هذه المرة أيامها فعند أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى تسلي الى موضع حيضها الثاني وحكمها موقوف على ما ترى في المرة الثانية
 وعند محمد رحمه الله تعالى تجدد الثلاثة من أول ما رأت حيضا لها بدلا وحكم انتقال العادة
 موقوف على ما ترى في الشهر الثاني فخذ دما وطهرا واضربه فيما يقارب تسعة وعشرين وذلك
 أربعة عشر فيكون ثمانية وعشرين وآخره طهر ثم يوم دم به يتم طهرها فيستقبلها في الشهر
 الثاني طهر يوم ودم يوم وطهر يوم فلم تجدد وانتقلت عادتها لعدم الرؤية مرتين الى موضع
 الابدال فتجد بعد ذلك في كل مرة فان تأخر يومين بأن طهرت تسعة وعشرين ثم رأت
 يوما دما ويوما طهرا فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى تسلي الى موضع حيضها الثاني وعند
 محمد رحمه الله تعالى ندع من أول ما رأت ثلاثة بطريق البدل الى أن ينظر انها هل ترى
 في الشهر الثاني فيأخذ دما وطهرا وذلك اثنان ويضربه فيما يوافق ثمانية وعشرين وذلك
 أربعة عشر فيكون ثمانية وعشرين وآخره طهر ثم استقبلها في الشهر الثاني دم يوم وطهر يوم
 ودم يوم فقد وجدت في هذه المرة وهكذا تجدد في كل مرة فان رأت بعد طهرها سبعة
 وعشرين يومين دما ويوما طهرا واستمر كذلك فعند أبي يوسف رحمه الله تعالى حيضها
 من أول ما رأت ثلاثة لانه يرى ختم الحيض بالطهر وعلى قول محمد رحمه الله تعالى حيضها
 من أول ما رأت خمسة وطهرها خمسة وعشرون **وقال** الحاكم رحمه الله تعالى وهذا غير
 مطرد على أصل محمد رحمه الله تعالى غير أنه اضطر الى هذا الجواب ومعنى هذا أن الابدال
 زيادة على أيام عادتها لا يجوز عنده الا أن يكون بين طهرين صحيحين لاستمرار فيهما ولم

يوجد ذلك الشرط هنا ولكنه قال انها لم تجد أيامها في المرة الاولى لان ختم الثلاثة بالطهر وهكذا لا تجد في كل مرة واذا أردت معرفة ذلك نقذ دما وطهراً وذلك ثلاثة واضربه فيما يوافق الشهر وذلك عشرة فيكون ثلاثين وآخره طهر ثم استقبلها في الشهر الثاني يومان دم ويوم طهر فلم تجد وهكذا لا تجد في كل مرة فلو لم نزد في أيامها أدى ذلك لان لا تكون سائضاً في شيء من عمرها مع رؤيتها الدم في أكثر عمرها وذلك الا يجوز فلهذه الضرورة زدنا في أيامها فجعلناها خمسة من أول ما رأت يومان دم ويوم طهر ويومان دم فلهذه الخمسة حيضها وباق الشهر طهرها خمسة وعشرون فتجد بعد ذلك في كل مرة وكان أبو سهل الفرائضي رحمه الله تعالى يقول الاصح عندي ان يجعل حيضها أربعة لان الزيادة على أيامها لاجل الضرورة وهذه الضرورة تندفع بزيادة يوم واحد ليكون ابتداء حيضها وختمه بالدم فلا يزداد أكثر من يوم واحد فكان حيضها أربعة وكان أبو عبد الله العفرائي رحمه الله تعالى يقول الاصح عندي ان يجعل حيضها ثلاثة أيام وساعة فان الزيادة للضرورة فتتقدر بقدر الضرورة وترتفع هذه الضرورة بزيادة ساعة من أيام الدم فلا يزداد أكثر من ذلك فيكون حيضها ثلاثة أيام وساعة ولم يعتبر محمد رحمه الله تعالى شيئاً من هذا لان كل دور من الدم وذلك يومان في حكم شيء واحد لاتصال بعضه ببعض فاذا وجب زيادة شيء منه يزداد كله فيجعل حيضها خمسة أيام من أول كل شهر فان رأت يومين دما ويوماً طهراً واستمر بها الدم فثلاثة أيام من حين استمر بها الدم حيض وما قبله استحاضة في قول محمد رحمه الله تعالى لانا لو اعتبرنا من أول الرؤية كان ختم أيامها بالطهر فلا يجديداً من أن يزيد في أيامها حيضها واذا اعتبرنا من أول الاستمرار أمكن جعل الثلاثة حيضاً لها من غير حاجة الى الزيادة والفاء يومي دم ويوم طهر قبل الاستمرار أهون من الزيادة في أيامها فلم يذيلني ذلك ويجعل حيضها من أول الاستمرار ثلاثة وكان العفرائي رحمه الله تعالى يقول انما يلني من أول اليومين ساعة فيبقى يومان الا ساعة دم ويوم طهر فيضم اليه ساعة من أول الاستمرار حتى تم ثلاثة أيام ويمكن جعل هذه الثلاثة حيضاً لان ابتداءه وختمه بالدم والالقاء لاجل الضرورة فاذا ارتفعت الضرورة بالقاء ساعة لا يجوز القاء ثلاثة أيام فان رأت بعد طهر سبعة وعشرين يوماً دماً ويومين طهراً واستمر كذلك فنقول انها لم تجد أيامها في المرة الاولى لان ختم الثلاثة كان بالطهر وهكذا لا تجد في كل مرة لما بينا أنه يستقبلها في الشهر الثاني مثل ما كان

يستقبلها في الشهر الاول يوم دم ويومان طهر فلا بد من الزيادة في مدة حيضها فيجعل
حيضها من أول ما رأت أربعة ليكون ابتداءه وختمه بالدم والطهر في خلاله قاصر ثم طهرها
بقية الشهر وذلك ستة وعشرون وعلى قول الزعفراني رحمه الله تعالى انما يزداد ساعة واحدة
من اليوم الرابع لان الضرورة به ترتفع كما بينا والمسائل المخرجة على هذا الاصل كثيرة
وفيما ينهه كفاية فان كان حيضها عشرة أيام من أول الشهر وطهرها عشرين فطهرت
ثلاثين يوماً ثم استمر بها الدم ف عشرة من أول الدم المستمر حيض عند محمد رحمه الله تعالى
بطريق البديل لأنها لم ترف في أيامها شيئاً والابدال بطريق الجبر ممكن فانما اذا أبدلنا هذه
العشرة ببقية من زمان طهرها عشرة فيجر خمسة من أيام الحيض الى باقي الطهر ليم خمسة
عشر فلماذا أبدل لها وقال ترك من أول الاستمرار عشرة ثم تصلي خمسة عشر ثم ترك
خمساً ثم تصلي عشرين ثم ترك عشرة وتصل عشرين وكذلك ان طهرت اثنين وثلاثين
يوماً لانا اذا أبدلنا لها من أول الاستمرار عشرة ببقية من الطهر ثمانية فيجر من أيامها
الثاني سبعة اليه ليم خمسة عشر فانه يبقى بعده ثلاثة أيام وذلك حيض تام فانما اذا طهرت
ثلاثة وثلاثين فالآن لا يبدل لها من أول الاستمرار لانا لو أبدلنا لها عشرة يبقى من زمان
طهرها سبعة فلا يمكن ان يجر من الحيض الثاني اليه ما يتم به الطهر خمسة عشر لان ذلك
ثمانية والباقي بعدها يومان ويومان لا يمكن ان يجعل حيضاً فهذا لم يبدل لها ولكنه قال تصلي
الى موضع حيضها الثاني والله أعلم بالصواب

فصل في بيان التاريخ

امراة كان أيام حيضها عشرة وأيام طهرها عشرين ثم استمر بها الدم يوم الاحد لاربع
عشرة ليلة خلت من جمادى الاولى سنة أربع وسبعين وأربعمائة ثم جنت وبقيت كذلك مدة
طويلة ثم أفادت والدم مستمر كذلك بقاء اليوم وهو يوم الخميس السابع والعشرين من
ذي القعدة سنة سبع وسبعين وأربعمائة الى فقيهه تستفتيه انها حائض اليوم أم طاهرة فان
كانت حائضاً فهذا أول حيضها أو آخره وان كانت طاهرة فكذلك فالسبيل لذلك الفقيه
ان ينظر من تاريخ الاستمرار الى يوم السؤال فيأخذ السنين الكوامل والشهور الكوامل
والايام التي لم تبلغ شهراً فيجعل السنين شهوراً والشهور أياماً ثم يطرح من الجملة العدد

النافس من الشهور فتقول من تاريخ الاستمرار الى وقت السؤال ثلاث سنين وستة أشهر وثلاثة عشر يوماً فاجعل السنين شهوراً بأن تضرب ثلاثة في اثني عشر فيكون ستة وثلاثين وتضم اليه ستة أشهر فيكون اثنين وأربعين يضرب ذلك في ثلاثين فيكون ألفاً ومائتين وستين يضم اليه ثلاثة عشر يوماً فيكون ألفاً ومائتين وثلاثة وسبعين إلا أن في الأشهر كوامل ونواقص فاجعل النصف كوامل والنصف نواقص واطرح بمدد نصف الشهور من الجمة وذلك احد وعشرون يوماً بقي ألف ومائتان واثان وخمسون ثم انظر الى ماله ثلث صحيح وعشر صحيح فاطرحه لان دورها في كل ثلاثين عشرة حيض وعشرون طهر فالف ومائتان وثلاثون تطرح من هذه الجمة يبقى اثنان وعشرون وليس له ثلث صحيح ولا عشر صحيح فعرفت ان عشرة من أول هذا الباني حيضها واثني عشر طهرها فيقال لها قد بقي من مدة طهرك ثمانية فتصلي ثمانية إلا أنه بقي فيه شبهة وهو أنه من الجائز ان عدد الكوامل من الشهور كان أقل وعدد النواقص كان أكثر فان أردت ازالة هذه الشبهة فاحسبه بالاسباع لان كل أسبوع سبعة أيام من غير زيادة فان وافق العدد بالاسباع ما كان معك علمت أن النواقص والكوامل كانا سواء فان فضل يوم علمت أن النواقص كان أكثر بشروا وان نقص يوم علمت أن الكوامل أكثر بشروا فانظر الى ماله سبع صحيح فاطرحه من أصل الحساب ولألف ومائة وتسعين سبع صحيح بقي اثنان وستون ولسته وخمسين سبع صحيح فاطرحه من الباقي بقي معك ستة فابتداء الاستمرار كان يوم الاحد ومنه الى وقت السؤال خمسة أيام لانها سألت يوم الخميس وقد فضل يوم فعلمت أن النواقص كان أكثر بشروا فاطرح من الباقي معك وذلك اثنان وعشرون واحداً بقي احد وعشرون حيضها من ذلك عشرة وطهرها أحد عشر فيقال لها هذا يوم الحادي عشر من طهرك فصلي تسعة أيام تمام طهرك ثم اتركي عشرة وصلي عشرين وما كان من هذا الجنس تخرجه على هذا الوجه والله سبحانه وتعالى أعلم

﴿فصل﴾ امرأة جاءت الى قفيه فأخبرته عن طهر خمسة عشر يوماً ولا تحفظ شيئاً سوى ذلك فهذا لا يكفيها لنصب العادة ولا الاستئناف لتوهم الاستحاضة قبلها أو بعد ما فيقال لها تذكري فان لم تذكر شيئاً فحكمها حكم الضالة على ما يأتي بيانه في بابها فان أخبرته عن طهر صحيح ودم صحيح ولا تحفظ شيئاً آخر فهذا أيضاً لا يكفيها لنصب العادة لتوهم

الاستحاضة قبلها أو بعدها فإن قالت اعلم أني لم أكن مستحاضة فلي قول أبي يوسف رحمه الله تعالى يكفيها لنصب العادة لانه يرى انتقال العادة بالمرة الواحدة وعلى قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى لا يكفيها لنصب العادة لان عندهما لا تنتقل العادة بالمرة الواحدة فإن أخبرت عن دميين صحيحين وطهرين صحيحين متفقين وعلمت أنها لم تكن مستحاضة قبلهما ولا بعدها فهذا يكفيها لنصب العادة ولا يكفيها للاستئناف لان العادة تنتقل بوثبة المخالف مرتين ولكن لا يكفيها للاستئناف لتوهم الطهر الطويل قبلهما أو بعدها فإن أخبرت عن دميين صحيحين مختلفين في العدد وعن طهرين صحيحين مختلفين في العدد فعلى قول من يقول بأقل المراتين هذا يكفيها لنصب العادة ولكن لا يكفيها للاستئناف لتوهم الطهر الطويل وعلى قول من يقول بأوسط الاعداد هذا لا يكفيها لنصب العادة فإن أخبرت عن ثلاثة أطهار ودماء مختلفة فإن لم تعلم أنها هل كانت مستحاضة قبلها أو بعدها فهذا لا يكفيها لنصب العادة على قول من يقول بأوسط الاعداد لان الخالص من هذه الثلاثة دمان وطهران وإن علمت أنها لم تكن مستحاضة قبلها ولا بعدها فهذا يكفيها لنصب العادة بالبناء على أوسط الاعداد ولا يكفيها للاستئناف لتوهم الطهر الطويل وعلى هذا القياس يخرج ما كان من هذا الوجه والله أعلم

باب الاضلال

وقال رحمه الله وإذا كانت امرأة تحيض في كل شهر حيضة فاستحيضت وطبقت بين الفريقتين ونسبت عدد أيامها وموضعها فأنها تبني على أكبر رأيها لان الطهارة شرط لصحة الصلاة كاستقبال القبلة فكما ان عند اشتباه أمر القبلة عليها تحرى فكذا اشتباه حالها في الحيض والطهر عليها تحرى فكل زمان يكون أكبر رأيها أنها حائض فيه ترك الصلاة وكل زمان أكثر رأيها على أنها فيه طاهرة تصلى فيه بالوضوء لو ترك الصلاة بالشك وكل زمان لم يستقر رأيها فيه على شيء بل تردد بين الحيض والطهر والدخول في الحيض فأنها تصلى فيه بالوضوء لو ترك الصلاة بالشك وكل زمان لم يستقر رأيها على شيء بل تردد رأيها فيه بين الحيض والطهر والخروج عن الحيض فأنها تصلى فيه بالنسك لكل صلاة بالشك والقياس فيها اذا لم يكن لها رأى ان تغتسل في كل ساعة لانه ما من ساعة الا ويتوهم انه وقت خروجها من

الحيض ولكن لو أخذنا بهذا كان فيه حرج بين قلنا لا نتفرغ عن الاغتسال لشغل آخر ديني
 أو دنيوي فأمرنا بالاعتسال لكل صلاة لهذا وكان أبو علي الدقاق رحمه الله تعالى يقول
 هذا قياس أيضاً والاستحسان أنها تفتسل لوقت كل صلاة وزعم أن هذا هو قول محمد
 رحمه الله تعالى لأن في أمرنا إياها بالاعتسال لكل صلاة من الحرج مالا يخفى فكأن
 في المستحاضة التي تعرف أيامها بتمام الوقت مقام الصلاة حتى يكفيها في كل وقت وضوء
 واحد فكذلك في الاعتسال ولكن الأصح ما ذكر في الكتاب أنها تفتسل لكل صلاة
 لأن اعتبار الحرج فيما لانص فيه بخلافه والأثر جاء هنا بالاعتسال لكل صلاة فإن حمدة
 بنت جحش رضي الله تعالى عنها لما استحيضت سبع سنين أمرها رسول الله صلى الله عليه
 وسلم أن تفتسل لكل صلاة فإن كانت فيه قد نسيت أيامها فهو نص وإن كانت تحفظ
 أيامها فلما أمرنا بالاعتسال لكل صلاة من حفظت أيامها فلمن نسيت أولى وبه أمر حمدة
 بنت جحش وكانت تحت عبد الرحمن بن عوف رضي الله تعالى عنه وبه أمر سلمة بنت
 سهيل وكانت تحت أبي حذيفة رضي الله تعالى عنه فشق عليها ذلك فأمرها أن تؤخر
 الصلاة إلى آخر الوقت ثم تصلي الظهر في آخر الوقت والمصر في أول الوقت بفصل واحد
 ثم تؤخر المغرب إلى آخر الوقت فتغتسل وتصلى المغرب في آخر الوقت والمساء في أول
 الوقت بفصل واحد ثم تفتسل للفجر وبه أخذ إبراهيم النخعي رحمه الله تعالى وتأويله عندنا
 أنها تذكر أن خروجها من الحيض كان يكون في آخر هذه الاوقات . وقال سعيد
 ابن جبير رحمه الله تعالى رفع فتوى إلى ابن عباس رضي الله عنهما بعدما كف بصره
 فدفعه إلى فقرائه عليه فإذا فيه أن امرأة من المسلمين ابتليت بالدم وقد سألت علياً رضي
 الله تعالى عنه فأمرني أن أغتسل لكل صلاة فقال وأنا أرى لها مثل ما رأى علي رضي الله
 تعالى عنه فلهذه الآثار أمرنا بالاعتسال لكل صلاة وكان أبو سهل رحمه الله تعالى يقول
 تفتسل في وقت وتصلى ثم تفتسل في الوقت الثاني لأداء صلاة الوقت وتعيد ما صلت
 قبل هذا الوقت لتتقين أداء أحدهما بصفة الطهارة لأن الاحتياط في باب العبادات واجب
 وإنما تصلى المكتوبات والسنن المشهورة لأنها تبع للمكتوبات شرعت لجبر التقصان
 المتسكن فيها وكذلك تصلى الوتر لأنها واجبة أو ستة مؤكدة ولا تصلى شيئاً من
 التطوعات سوى هذا لأن أداء التطوع في حالة الطهر مباح وفي حالة الحيض حرام

وما تردد بين المباح والبدعة لايؤتي به فان التعرّض عن البدعة واجب وفيما تصلى تقرأ في كل ركة آية واحدة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وثلاث آيات عندهما قدر ما يمت به فرض القراءة ومن مشايخنا رحمهم الله تعالى من يقول تقرأ الفاتحة في الاوليين من المكتوبة وفي السنن في كل ركة لان الفاتحة تمنت واجبة في حق العمل فلا تترك قراءتها ولا تقرأ السورة معها كما لا تقرأ خارج الصلاة آية تامة من القرآن لان ما تردد بين السنة والبدعة لايؤتي به وكذلك لان المسحف ولا تدخل المسجد لانها في كل وقت على احتمال انها حائض وليس للحائض مس المسحف ولا دخول المسجد ولا قراءة آية تامة من القرآن فان سمعت سجدة فسجدت كما سمعت سقطت عنها لانها ان كانت طاهرة فقد أدت ما لمها وان كانت حائضاً فلا تجب السجدة على الحائض بالسماع وان سجدت بعد ذلك يلزمها ان تعيدها بعد عشرة أيام لجواز ان ساعها كان في حالة الطهر فازمها السجدة ثم أدت في حالة الحيض فلا تسقط عنها فاذا اعادت بعد عشرة أيام يفتن ان احدهما كانت في حالة الطهر وان حجت فلا تأتي بطواف التلبية أصلاً لانه سنة وما تردد بين السنة والبدعة لايؤتي به فاما طواف الزيارة فركن الحج لا بد أن تأتي به ثم تعيده بعد عشرة أيام لتيقن أن احدهما حصل في حالة الطهر فتحلل به يقيّن وتأتي بطواف الصدر ثم لا تعيده لان طواف الصدر واجب على الطاهر دون الحائض فان كانت حائضاً فليس عليها ذلك وان كانت طاهرة فقد أتت به ولا يطؤها زوجها لان الوطء لا يتحقق فيه الضرورة ولكنه انتفاء للشهوة وهو حرام في حالة الحيض . وقد قال بعض مشايخنا رحمهم الله تعالى للزوج أن يتحرى ويطأها بالتحرى لانه حقه في حالة الطهر وزمان الطهر أكثر من زمان الحيض وعند غلبة الحلال يجوز التحرى كالمسايخ اذا اختلطت والحلال غالب على الميتة ولكن هذا غير صحيح فان التحرى في باب الفروج لا يجوز نص عليه في كتاب التحرى في الجوارى وانما التحرى فيما يحل تناوله بالأذن دون الملك ولا يقطر في شيء من شهر رمضان ثم بعد مضي شهر رمضان يلزمها قضاء أيام الحيض وأكثر ما كان حيضها في الشهر عشرة أيام سواء كان الشهر كاملاً أو ناقصاً لان باقي الشهر بعد أيام الحيض طهر فان انتقص الشهر فظهور ذلك التقصان في الطهر لاني الحيض ثم المسئلة على ثلاثة أوجه اما أن تعلم أن ابتداء حيضها كان يكون بالليل أو تعلم أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار أو لا تندكر

شيئاً من ذلك فإن علمت أن ابتداء حيضها كان يكون بالليل فعليها قضاء عشرين يوماً لأن
 أكثر ما نسد صومها فيه في الشهر عشرة وربما وافق ابتداء حيضها ابتداء القضاء فلا يجزئها
 صومها في عشرة أيام ثم يجزئها في عشرة أخرى فإذا صامت عشرين يوماً خرجت مما عليها من
 القضاء بيقين وإن علمت أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فعليها أن تصوم اثنين وعشرين
 يوماً احتياطاً لأن أكثر ما قد صومها فيه في الشهر إحدى عشر يوماً فإن ابتداء الحيض
 إذا كان من عند طلوع الشمس فتمام عشرة أيام في مثل هذا الوقت من اليوم الحادي عشر
 فيفسد صومها فيه ثم عليها قضاء نصف ذلك لحواز أن ابتداء القضاء وافق أول يوم من
 حيضها فلا يجزئها الصوم في أحد عشر ثم يجزئها في أحد عشر أخرى وإن كانت لا تدري أن
 ابتداء حيضها كان يكون بالليل أو بالنهار فكثر مشايخنا رحمهم الله تعالى يقولون يلزمها قضاء
 عشرين يوماً لأن الحيض لا يكون أكثر من عشرة وكان الفقيه أبو جعفر رحمه الله تعالى
 يقول تقضى اثنين وعشرين يوماً لتوهم أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار والاحتياط في
 باب البادات واجب ويستوى أن قضت موصولاً بالشهر أو مفصولاً عنه وهذا كله إذا علمت
 أن دورها كان يكون في كل شهر وإن لم تعرف ذلك أيضاً فعليها الأخذ بالاحتياط فلا تفتقر
 في شيء من الشهر وعليها أن كانت تعرف أن ابتداء حيضها كان يكون بالليل فضاء خمسة عشر يوماً
 لأن من الجائز أن حيضها كان عشرة وطهرها خمسة عشر يوماً فأنما فسد صومها في خمسة عشر
 يوماً إما عشرة من أول الشهر وخمسة من آخره أو خمسة من أول الشهر بقية حيضها وعشرة
 من آخر الشهر فإذا عرفنا أن عليها قضاء خمسة عشر يوماً فاما أن تقضي موصولاً بالشهر أو
 مفصولاً عنه فإن قضت موصولاً فعليها أن تقضى خمسة وعشرين يوماً لأنه إن كان فسد
 صومها من أول الشهر عشرة ومن آخر الشهر خمسة فيوم الفطر هو السادس من حيضها
 لا تصوم فيه ثم تصوم بعده تسعة عشر يوماً فلا يجزئها في أربعة أيام بقية حيضها ثم يجزئها
 في خمسة عشر وإن كان أنما فسد من آخر الشهر عشرة فيوم الفطر أول يوم من طهرها
 لا تصوم فيه ثم يجزئها الصوم في أربعة عشر يوماً ثم لا يجزئها في عشرة ثم يجزئها في يوم آخر فن
 هذا الوجه عليها أن تصوم خمسة وعشرين يوماً ومن الوجه الأول تسعة عشر فتحتاط وتصوم
 خمسة وعشرين وكذلك إن قضت مفصولاً فاما تقضى خمسة وعشرين يوماً لتوهم أن ابتداء
 القضاء وافق أول يوم من حيضها فلا يجزئها الصوم في عشرة أيام ثم يجزئها في خمسة عشر

يوماً وإن علمت أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فأكثر ما قصد من صومها في الشهر ستة عشر يوماً إما أحد عشر من أوله وخمسة من آخره أو خمسة من أول الشهر بقية الحيض وأحد عشر من آخره وأما أن تقضي ذلك موصولاً برمضان أو مفصلاً عنه فإن قضت موصولاً فليها أن تصوم اثنين وثلاثين يوماً لأنه إن كان أول الشهر ابتداء حيضها فيوم الفطر هو السادس من حيضها لا تصوم فيه ثم لا يحجزها الصوم بعده في خمسة أيام ويجزئها في أربعة عشر يوماً ثم لا يحجزها في أحد عشر يوماً ثم يحجزها في يومين فتكون الجملة اثنين وثلاثين وإن كان ابتداء شوال أول طهرها بأن كان ختم حيضها في آخر رمضان فلا تصوم في يوم العيد ثم يحجزها الصوم بعده في ثلاثة عشر يوماً ثم لا يحجزها في أحد عشر ثم يحجزها في ثلاثة فتكون الجملة سبعة وعشرين فمن هذا الوجه عليها قضاء سبعة وعشرين يوماً ومن الوجه الأول عليها قضاء اثنين وثلاثين فتأخذ بالاحتياط وتصوم اثنين وثلاثين لتخرج مما عليها يتيقن وإن قضت مفصلاً فليها قضاء ثمانية وثلاثين لأنه يتوهم أن يوافق ابتداء القضاء أول يوم من حيضها فلا يحجزها الصوم في أحد عشر يوماً ثم يحجزها في أربعة عشر ثم لا يحجزها في أحد عشر ثم يحجزها في يومين فتكون الجملة ثمانية وثلاثين يوماً فإذا صامت هذا المقدار تيقنت بجواز صومها في ستة عشر يوماً وذلك القدر كان واجباً عليها وإن كانت لا تدري أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار أو بالليل فعلى قول عامة مشايخنا رحمهم الله تعالى تصوم خمسة وعشرين يوماً وعلى قول الفقيه أبي جعفر رحمه الله تعالى تأخذ بأحوط الوجهين فإن قضت موصولاً بالشهر صامت اثنين وثلاثين يوماً وإن قضت مفصلاً عن الشهر صامت ثمانية وثلاثين يوماً وهذا كله إذا كان شهر رمضان كاملاً فإن كان ناقصاً فالواجب عليها قضاء خمسة عشر يوماً لأنها تيقنا بجواز صومها في أربعة عشر فيتمين للفساد خمسة عشر فإذا أرادت القضاء صامت سبعة وثلاثين يوماً لأن من الجائز أن يوافق ابتداء صومها ابتداء حيضها فلا يحجزها في أحد عشر يوماً بأن كان حيضها بالنهار ويجزئها في أربعة عشر ثم لا يحجزها في أحد عشر ثم يحجزها في يوم فجعل ذلك سبعة وثلاثين يوماً فهذا صامت هذا القدر لتخرج مما عليها يتيقن ولو وجب على هذه المرأة صوم شهرين متتابعين في كفارة القتل أو في كفارة الفطر بأن كانت أفطرت قبل هذه الحالة إذ في هذه الحالة لا تلزمها الكفارة لتتمكن الشبهة في كل يوم بالتردد بين الحيض والطهر ثم هذا على وجهين أما إن كانت

تعلم أن حيضها كان يكون في كل شهر أولاً تعلم ذلك وكل وجه على وجهين أما أن كانت تعلم
أن ابتداء حيضها بالليل أو بالنهار أو لا تعلم ذلك فأما الفصل الأول وهو ما إذا كان دورها
في كل شهر فإن علمت أن ابتداء حيضها كان يكون بالليل فعليها أن تصوم تسعين يوماً لأن
الواجب عليها صوم ستين يوماً متتابعة فمن كل ثلاثين يتقن بجواز صومها في عشرين فإذا
صامت تسعين يوماً تقنت بجواز صومها في ستين يوماً فتسقط به الكفارة عنها وإن
علمت أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فعليها أن تصوم مائة يوم وأربعة أيام لجواز أن
يكون ابتداء صومها يوافق ابتداء حيضها فلا يحجزها في أحد عشر يوماً ثم يحجزها في تسعة عشر
يوماً ثم لا يحجزها في أحد عشر ثم يحجزها في تسعة عشر ثم في الشهر الثالث كذلك فيبلغ العدد
تسعين يوماً وإنما جاز صومها منه في سبعة وخمسين ثم لا يحجزها في أحد عشر ثم يحجزها في
ثلاثة تسعة ستين فيبلغ عدد الجلة مائة يوم وأربعة أيام ولهذا صامت هذا المقدار وإن كانت لا
تدري أن حيضها كان يكون بالليل أو بالنهار فعلي قول أكثر مشايخنا رحمهم الله تعالى تصوم
تسعين يوماً وعلى ما ذكره الفقيه أبو جعفر رحمه الله تعالى تأخذ بأحوط الوجهين فتصوم
مائة وأربعة أيام وأما الفصل الثاني وهو ما إذا كانت لا تدري أن دورها في كم يكون فإن
علمت أن ابتداء حيضها كان يكون بالليل فعليها أن تصوم مائة يوم لأن من كل خمسة
وعشرين يتقن بجواز صومها في خمسة عشر بأن كان حيضها عشرة وطهرها خمسة عشر
فإذا صامت مائة يوم جاز صومها في ستين يوماً يتقن فتسقط عنها الكفارة به وإن كانت
تعلم أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فعليها أن تصوم مائة وخمسة عشر يوماً لأن من
الجائز أن يوافق ابتداء الصوم ابتداء الحيض فلا يحجزها في أحد عشر ثم يحجزها في أربعة
عشر ثم لا يحجزها في أحد عشر ثم يحجزها في أربعة عشر فيبلغ العدد مائة وإنما جاز صومها
في ستة وخمسين يوماً ثم لا يحجزها في أحد عشر يوماً ثم يحجزها في أربعة عشر يوماً ثم
ستين فيبلغ مائة وخمسة وعشرين وإنما جاز صومها فيه في ستين يوماً وإن كانت لا تدري
كيف كان ابتداء حيضها فهو على الاختلاف الذي بينا ولو وجب عليها صوم ثلاثة أيام في
كفارة يمين فإن كانت تعلم أن ابتداء حيضها كان يكون بالليل فعليها أن تصوم خمسة
عشر يوماً لأنه إن وافق ابتداء صومها ابتداء الحيض لم يحجزها في عشرة ثم يحجزها في ثلاثة
بمدها وذلك ثلاثة عشر فإن كانت حين افتتحت الصوم بقي من طهرها يوم أو يومان جاز

صومها فيهما ثم لم يجز في عشرة وانقطع به التابع فان صوم ثلاثة أيام في كفارة اليمين متتابعة وعذر الحيض فيه لا يكون عقراً لأنها نجس ثلاثة أيام خالية عن الحيض بخلاف الشهرين وقد بينا هذا في كتاب الصوم فليها أن تحاط بصوم خمسة عشر يوماً حتى إذا كان الباقي من طهرها يومين حين افتتحت الصوم لم يجزها صومها فيهما عن الكفارة لانقطاع التابع في المشرة بعدهما لعذر الحيض وجاز صومها في ثلاثة بعدها فكانت الجملة خمسة عشر يوماً وإن شاءت صامت ثلاثة أيام ثم بعد عشرة أيام تصوم ثلاثة أيام أخرى فيقن أن إحدى الثلاثين وافقت زمان طهرها وجاز صومها فيها عن الكفارة وإن كانت تعلم أن ابتداء حيضها كان يكون بالنهار فعليها أن تصوم ستة عشر يوماً لأن من الجائز أن الباقي من طهرها حين افتتحت الصوم يوماً فلا يجزها الصوم فيهما عن الكفارة لانقطاع التابع ثم لا يجزها في أحد عشر يوماً بسبب الحيض ثم يجزها في ثلاثة أيام فتكون الجملة ستة عشر يوماً صامت ثلاثة أيام ثم أفطرت أحد عشر ثم صامت ثلاثة أيام فيقن أن إحدى الثلاثين في زمان طهرها فيجزيها وعلى هذا قال في قضاء رمضان أيضاً إذا كان الواجب عليها قضاء عشرة أيام بأن كان دورها في كل شهر فإن شاءت صامت عشرين يوماً كما بينا وإن شاءت صامت عشرة أيام في شهر ثم في شهر آخر عشرة أخرى سوى المشرة الأولى لتيقن أن إحدى العشرين موافق زمان طهرها وكذلك إن كانت تعلم أن ابتداء حيضها كان يكون في كل شهر ثلاثة أو أربعة فعليها بعد رمضاني رمضان قضاء ضعف عدد أيامها وإن شاءت صامت عدد أيامها في عشر من شهر ثم في الشهر آخر صامت مثل ذلك في عشر آخر لتيقن أن أحدهما موافق زمان طهرها فيجزيها من القضاء إلا أن لم تستغل بهذا في قضاء رمضان لأنه ليس فيه تخفيف عليها بنقصان العدد وبنائه في صوم كفارة اليمين لأن التخفيف فيه يتحقق ولو وجب عليها قضاء صلاة تركتها في زمان طهرها صلت تلك الصلاة بعد الاغتسال ثم أعادتها بعد عشرة أيام لتخرج مما عليها يقيين فإن أحد الوقتين زمان طهرها يقيين ولو أن هذه المرأة طلقها زوجها بعد الدخول بها فعلى قول أبي عصمة سعد بن معاذ رضي الله عنه لا تنقض عدتها في حكم الزوج بزواج آخر أبداً لما بينا أنه لا يقدر أكثر الطهر بشئ فإن التقدير بالرأي لا يجوز وعلى قول محمد بن إبراهيم رحمه الله تعالى إذا مضى من وقت الطلاق تسعة عشر شهراً وعشرة أيام غير أربع ساعات يجوز لها أن تزوج لأنه يقدر أكثر مدة الطهر بستة أشهر غير ساعة كما بينا

ومن الجائز ان الطلاق كان بعد مضي ساعة من حيضها فلا تحسب هذه الحيضة من العدة وذلك عشرة أيام غير ساعة ثم بعد ثلاثة اطهار وكل طهر ستة أشهر غير ساعة وثلاثة حيض كل حيضة عشرة أيام فاذا جمعت الكل بلغ تسعة عشر شهرا وعشرة أيام غير أربع ساعات فيحكم بانقضاء عدتها بهذه المدة ولها ان تزوج بعدها وعلى قول من يقدر مدة الطهر في حقها بتسعة وعشرين يوما كما بينا تزوج بعد أربعة أشهر ويوم واحد غير ساعة لان من الجائز أن الطلاق كان بعد مضي ساعة من حيضها فلا تحسب هذه الحيضة من العدة وهو عشرة أيام غير ساعة ثم بعد ثلاثة اطهار كل طهر سبعة وعشرين يوما وثلاث حيض كل حيضة عشرة فيبلغ عدد الحلة مائة واحد وعشرين يوما غير ساعة فلهذا كان لها ان تزوج بعد هذه المدة فاما في حكم انقطاع الرجعة فاذا مضى تسعة وثلاثون يوما من وقت الطلاق انقطعت الرجعة لان بابها مبني على الاحتياط ومن الجائز ان حيضها كان ثلاثة وطهرها خمسة عشر وكان وقوع الطلاق في آخر جزء من أجزاء طهرها فنقض عدتها بتسع وثلاثين يوما فلهذا حكمنا بانقطاع الرجعة بهذا التقدير احتياطاً وهو نظير ما قلنا في امرأة تحفظ أيامها طهرت من الحيضة الثالثة وأيامها دون العشرة فاغتسلت بسور الحمار انقطعت به الرجعة ولا تحل للزواج ما لم تقيم معه أو تصلى بعد التيمم ولو ان هذه المبتلاة كانت أمة فاشتراها انسان فدة استبرائها على قول أبي عصمة رحمه الله تعالى لا تقدر بشئ لما بينا وعلى قول محمد بن ابراهيم رحمه الله تعالى تقدر بستة أشهر وعشرين يوماً غير ساعتين لجواز ان الشراء كان بعد ما مضى من حيضها ساعة فلا تحسب هذه الحيضة من الاستبراء وهو عشرة أيام الا ساعة ثم بعده طهر ستة أشهر الا ساعة ثم بعده الحيض عشرة أيام فتكون الاجلة ستة أشهر وعشرين يوماً غير ساعتين يستبرئ بها وانما هذا كالبنا على قول من يجوز وطأها بالتحري لان المقصود من الاستبراء استباحة الوطء فاما على قول من لا يبيح وطأها أصلاً وهو الاصح فلا حاجة الى هذا التكلف وما كان من أحكامها فلي هذا الوجه تخريجه والله أعلم

فصل في اضلال عدد في عدد

فان سأل عن امرأة أضلت أيامها فيما هو دونها من العدد فهذا محال بان قال أيامها

عشرة فاضلت ذلك في أسبوع لان العشرة لا توجد في الاسبوع فكيف تضل فيه وكذلك لو قال أضلت في مثلها من العدد فهو محال أيضاً بأن قال أياماً سبعة فأضلت ذلك في أيام الجمعة لانها واجدة عامة بحالها وان قال أضلت أيامها فيما هو فوقها من العدد فالسؤال مستقيم ثم الاصل فيه ان كل زمان يتيقن فيه بالحيض ترك الصلاة والصوم ولا يأتيها زوجها فيه يتيقن وكل زمان يتيقن فيه بالطهر تصلي فيه بالوضوء لوقت كل صلاة يتيقن ولا يأتيها زوجها فيه وكل زمان تردد بين الحيض والطهر تصلي فيه بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك ولا يأتيها زوجها فيه وكل زمان تردد بين الحيض والطهر والخروج من الحيض تصلي فيه بالاغتسال لكل صلاة بالشك ولا يأتيها زوجها فيه وأصل آخر انها متى أضلت أيامها في ضعفها من العدد أو أكثر من الضعف فلا يتيقن بالحيض في شيء منه نحو ما اذا كانت أيامها ثلاثة فضلت ذلك في ستة أو ثمانية لانها لا يتيقن بالحيض في شيء من أوله وآخره ومتى أضلت أيامها فيما دون ضعفه يتيقن بالحيض في بعضه نحو ما اذا كانت أيامها ثلاث فضلت ذلك في خمسة فانها يتيقن بالحيض في اليوم الثالث فانه أول الحيض أو آخره أو الثاني منه يتيقن فتترك الصلاة فيه لهذا اذا عرفنا هذا جئنا الى بيان المسائل فنقول ان كانت تعلم أن أيامها كانت ثلاثة في العشر الآخر من الشهر ولا يتدبر في أي موضع من العشر كانت ولا رأى لها في ذلك فهذه أضلت أيامها في أكثر من ضعفها فتصلي ثلاثة أيام من أول العشر بالوضوء لوقت كل صلاة لانه تردد حالها في هذه المسألة بين الحيض والطهر ثم بعد ذلك تغتسل لكل صلاة الى آخر العشر لانه تردد حالها فيه بين الحيض والطهر والخروج من الحيض الا انها ان كانت تذكر أن خروجها من الحيض في أي وقت من اليوم كان يكون تغتسل في كل يوم في ذلك الوقت مرة وان كانت لا تعرف ذلك تغتسل لكل صلاة فان كانت أيامها أربعة فأضلت ذلك في العشرة فانها تتوضأ أربعة أيام من أول العشرة لوقت كل صلاة لانه تردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم بعد ذلك تغتسل لكل صلاة الى آخر العشرة لانه تردد حالها بين الحيض والطهر والخروج من الحيض وان كانت أيامها خمسة فأضلت ذلك في عشرة فانها تصلي خمسة أيام من أول العشرة بالوضوء لوقت كل صلاة لانه تردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم تصلي الى آخر العشرة بالاغتسال لكل صلاة لانه تردد حالها فيه بين الحيض والطهر والخروج من

الحيض فان كانت أيامها ستة فأضلت ذلك في عشرة فاتها تصلي من أول العشرة أربعة أيام بالوضوء، لو فت كل صلاة ثم تدع يومين ثم تصلي في أربعة أيام بالاغتسال لكل صلاة لان الاربعة الاولى ترددت بين الحيض والطهر فأما اليوم الخامس والسادس فهو حيض يتيقن لانه ان كانت أيامها من أول العشر فهذا آخر حيضها وان كانت من آخر العشر فهذا أول حيضها فلهذا تركت الصلاة فيهما يتيقن ثم في الاربعة الأواخر تردد حالها بين الحيض والطهر والخروج من الحيض فتصلي فيه بالاغتسال لكل صلاة وان كانت أيامها سبعة فأضلت ذلك في عشرة فاتها تصلي ثلاثة من أول العشرة بالوضوء، لو فت كل صلاة لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم تدع أربعة يتيقن لان هذه الاربعة فيها يتيقن الحيض فاتها آخر الحيض ان كانت البداية من أول العشرة وأول الحيض ان كانت أيامها في آخر العشرة ثم تصلي ثلاثة أيام بالاغتسال لكل صلاة لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر والخروج من الحيض وان كانت أيامها ثمانية فأضلت ذلك في عشرة فاتها تصلي في يومين من أول العشرة بالوضوء، لو فت كل صلاة لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم تدع الصلاة ستة لان فيها يتيقن الحيض ثم تصلي في اليومين الآخرين بالاغتسال لكل صلاة لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر والخروج من الحيض فان كانت أيامها تسعة فأضلتها في عشرة فاتها تصلي في يوم من أول العشرة بالوضوء، لو فت كل صلاة لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر ثم تدع الصلاة ثمانية أيام لان فيها يتيقن الحيض ثم تصلي في اليوم الآخر بالاغتسال لكل صلاة لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر والخروج من الحيض فان كانت أيامها عشرة فهي واجدة لأن اضلال العشرة في العشرة لا يتحقق فان كانت تذكر أنها كانت تطهر في آخر الشهر ولا تدري كم كانت أيامها توضأت الى تمام سبعة وعشرين يوما من الشهر ثم أمسكت عن الصلاة ثلاثة أيام ثم اغتستت غسلاً واحداً وهذا الجواب صحيح لكن فيه بعض الإيهام فانه لم يميز وقت التيقن بالطهر من وقت الشك وتام الجواب في أن نسين ذلك فنقول الى عشرين من الشهر لها يتيقن الطهر فتوضأ فيها لو فت كل صلاة وبأنيابها زوجها ثم في سبعة أيام بعد ذلك تردد حالها بين الحيض والطهر فان كان حيضها ثلاثة فهذه السبعة من جملة الطهر وان كان حيضها عشرة فهذه السبعة من جملة حيضها فتصلي فيها بالوضوء، لو فت كل صلاة بالشك ولا يأتيها زوجها ثم في ثلاثة أيام تتيقن بالحيض فتترك الصلاة فيها ووقت الخروج من الحيض معلوم

لها وهو عند انسلاخ الشهر فاعتسلت عند ذلك غسلا واحداً فان كانت تذكر أنها كانت ترى الدم اذا جاوزت عشرين يوماً ولا تدري كم كانت أيامها فاتها تدع بعد العشرين الصلاة ثلاثة أيام يقين لان الحيض لا يكون أقل منها ثم تعتدل لكل صلاة الى آخر الشهر لتردد حالها فيه بين الحيض والطمهر والخروج من الحيض وتعيد صوم هذا العشر في عشر آخر من شهر آخر لان فيها يقين الطهر وهذا الجواب مستقيم اذا كانت تعلم ان ابتداء رؤية الدم كان بعد مجاوزة العشرين فأما اذا كانت تعلم أنها كانت ترى الدم يوم الحادي والعشرين ولا تذكر سوى ذلك شيئاً فالجواب أنها تيقن بالطهر الى الحادي والعشرين من الشهر فتصلي فيها بالوضوء لوقت كل صلاة يقين ويأتيها زوجها ثم تصلي في تسعة أيام بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك لانه تردد حالها فيه بين الحيض والطمهر فمن الجائز أن اليوم الحادي والعشرين آخر حيضها وأيامها عشرة ولا يأتيها زوجها فيه لتردد حالها بين الحيض والطمهر والخروج من الحيض وان كانت تستيقن أنها كانت ترى الدم بعد ماضى سبعة عشر من الشهر ولا تدري كم كانت أيامها فقد ذكر في بعض نسخ الحيض أنها تدع ثلاثة أيام بعد ستة عشر لان فيها يقين الحيض والطمهر والخروج من الحيض ثم تصلي في سبعة أيام بالاغتسال لكل صلاة بالشك لان فيه تردد حالها بين الحيض والطمهر والخروج من الحيض ولكن تأويل هذا أنها كانت تذكر أن ابتداء حيضها كان يكون بعد سبعة عشر وفي عامة النسخ قال أنها تصلي بالوضوء ثلاثة أيام ثم بالاغتسال سبعة أيام وهذا الذي ذكره العاظم في المختصرة قل انما خالف بين الجواب في هذه والجواب في الاولى لأنها لا تعلم ان حيضها كان منصلاً بمعنى سبعة عشر من الشهر وانما تعلم كونه في العشرة التي بعدها فاذا كان موضوع المسئلة هذا فهذه امرأة أضلت أيامها في العشرة بعد سبعة عشر من الشهر ولا تدري كم كانت أيامها فأقلها ثلاثة يقين وقد يتناقصن أضلت ثلاثة في عشرة أنها تتوضأ لوقت كل صلاة واذا كان على المستحاضة صلوات فائنة ولا تذكر شيئاً من أمرها فاتها تقضى ما عليها في يوم ان قدرت عليه وان لم تقدر ففي يومين بالاغتسال لكل صلاة ثم تعيدها بعد ماضى عشرة أيام في اليوم الحادي عشر والثاني عشر لتيقن بالاداء في زمان الطهر في احدى المرتين فان كانت تذكر أنها ترى الدم يوم الحادي عشر في الشهر ولا تذكر أوله وآخره فاتها تتوضأ الى الحادي عشر يقين الطهر ويأتيها زوجها فيه ثم تتوضأ لوقت كل

صلاة في تسعة أيام بالشك لتردد حالها فيه بين الحيض والطمهر ثم تدع اليوم الحادى والعشرين ثم تقتسل في تسعة أيام لكل صلاة بالشك لا يأتيها زوجها فيه لتردد حالها بين الحيض والطمهر والخروج من الحيض وان كانت تعلم أنها كانت تحيض في كل شهر مرة في أوله أو في آخره ولا تدري كم كان حيضها ولا تدخل شهراً في شهر فانها تتوضأ من أول الشهر ثلاثة أيام لوقت كل صلاة لتردد حالها في هذه الثلاثة بين الحيض والطمهر ولا يأتيها زوجها ثم تقتسل سبعة أيام لكل صلاة لتردد حالها فيه بين الحيض والطمهر والخروج من الحيض ولا يأتيها زوجها أيضاً ثم تتوضأ الى آخر الشهر ولم يميز في هذا الجواب الزمان الذى فيه يقين الطهر ولا بد من ذلك فنقول في العشر الاوسط تتوضأ لوقت كل صلاة لانها تتيقن بالطهر فيها ويأتيها زوجها وفي العشر الاوخر تتوضأ لوقت كل صلاة بالشك ولا يأتيها زوجها لتردد حالها فيه بين الحيض والطمهر ولا يحتل الخروج من الحيض في هذه العشرة انما تردد حالها بين الحيض والطمهر والدخول في الحيض لانه لو تصور الخروج من الحيض في هذه العشرة كان فيه ادخال شهر في شهر وقد نصت على انها كانت لا تدخل شهراً في شهر فلذا تتوضأ في العشرة لوقت كل صلاة ثم تقتسل مرة واحدة لاحتمال خروجها من الحيض لتنام الشهر ان كان حيضها في هذه العشرة الاخيرة فان كانت تعرف انها كانت ترى الدم عشرة أيام من الشهر ولا تدري أوله وآخره فانها تتوضأ من أول الشهر الى تمام العشرة لتردد حالها فيها بين الحيض والطمهر ثم تقتسل مرة ثم تتوضأ وتصلى الى آخر الشهر ولكن في العشر الاوسط يقين الطهر فتتوضأ لوقت كل صلاة بيقين ويأتيها زوجها وفي العشر الآخر تتوضأ لوقت كل صلاة بالشك ولا يأتيها زوجها لتردد حالها فيها بين الحيض والطمهر ثم تقتسل مرة واحدة لاحتمال خروجها من الحيض عند تمام الشهر ان كان حيضها العشر الاخر فان كانت تعلم ان أيامها خمسة وانها كانت ترى الدم في اليوم العشرين من الشهر ولا تحفظ شيئاً سوى هذا فمن أول الشهر الى تمام خمسة عشر تصلى بالوضوء لوقت كل صلاة باليقين ويأتيها زوجها لانها تتيقن بالطهر فيها ثم في أربعة أيام تتوضأ لوقت كل صلاة بالشك ولا يأتيها زوجها لتردد حالها بين الحيض والطمهر وفي اليوم العشرين ترك بيقين وتقتسل بعدها أربعة أيام بالشك لان كل ساعة من هذه لاربعة الايام فيها توهم خروجها من الحيض (قال) واذا كانت لها أيام معلومة من

كل شهر فانه قطع عنها الدم أشهر آثم عاودها واستمر بها وقد نسيت أيامها فانها تمسك عن صلاة ثلاثة أيام من أول الاستمرار لانها يتيقن فيها بالحيض فان عادتها في الموضع قد انتقلت بعدم الرؤية مرتين أو أكثر فاول عادتها من وقت الاستمرار وتيقن بالحيض في ثلاثة أيام فترك الصلاة فيها ثم تقتسل لكل صلاة في سبعة أيام لتردد حالها فيها بين الحيض والطمهر والخروج من الحيض وتوضأ عشرين يوما لوقت كل صلاة لانها يتيقن فيها بالطمهر وبأنتها زوجها وذلك ذاتها وتأويل هذه المسئلة اذا كانت تعلم ان دورها في كل شهر وانها كانت لا تدخل شهر آفي شهر فان كانت لا تعرف ذلك فلم يتعرض لهذا الفصل في الكتاب ولا بد من بيانه فقول هو على ثلاثة أوجه اما ان كانت لا تدري كم كان حيضها وطمهرها أو كانت تذكر مقدار طهرها ولا تذكر مقدار حيضها أو كانت تذكر مقدار حيضها ولا تذكر مقدار طهرها فاما الفصل الاول فنقول انها تدع الصلاة من أول الاستمرار ثلاثة أيام بيقين ثم تصلي سبعة أيام بالاغتسال لكل صلاة بالشك لتردد حالها فيها بين الحيض والطمهر والخروج من الحيض ولا يأتيها زوجها في هذه الشرة ثم تصلي ثمانية أيام بالوضوء لوقت كل صلاة بيقين ويأتيها زوجها فيها لانها بيقين الطهر في هذه الثمانية فانه ان كان حيضها ثلاثة أيام فهذا آخر طهرها وان كان حيضها عشرة فهذا أول طهرها ثم تصلي ثلاثة أيام بالوضوء بالشك لتردد حالها فيها بين الحيض والطمهر ولا يأتيها زوجها فبلغ الحساب احدا وعشرين ثم تصلي بعد ذلك بالاغتسال لكل صلاة بالشك لانه لم يبق لها يقين بالطمهر ولا بالحيض بعد هذا فاما من ساعة بعد هذا الاوتروم أنه وقت خروجها من الحيض اما بالزيادة في حيضها على الثلاثة أو في طهرها على خمسة عشر واما الفصل الثاني وهو اذا علمت ان طهرها خمسة عشر ولا تدري كم حيضها فانها تترك الصلاة من أول الاستمرار ثلاثة أيام ثم تقتسل سبعة أيام بالشك ثم تصلي ثمانية أيام بالوضوء بيقين ثم تصلي ثلاثة أيام بالوضوء بالشك فبلغ الحساب احدا وعشرين ولو كان حيضها ثلاثة فابتداء طهرها بعد احد وعشرين وان كان حيضها عشرة فابتداء طهرها الثاني بعد خمسة وثلاثين ففي هذه الاربعة عشر تصلي بالاغتسال لكل صلاة بالشك لتردد حالها فيها بين الحيض والطمهر والخروج من الحيض ثم تصلي يوما واحدا بالوضوء لوقت كل صلاة بيقين وذلك بعد ما تقتسل عند تمام خمسة وثلاثين يوما لان في هذا اليوم يقين الطهر ثم تصلي ثلاثة أيام بالوضوء بالشك

لتردد حالها فيها بين الحيض والطمهر ثم تقتل بعد ذلك لكل صلاة أبداً لأنه لم يبق لها
 يقين في شيء بعدها فمن ساعة الا يتوهم أنه وقت خروجها من الحيض وأما الفصل
 الثالث وهو ما إذا كانت تعلم ان حيضها ثلاثة ولا تدري كم كان طهرها فأنها تدع ثلاثة من
 أول الاستمرار بيقين ثم تصلي خمسة عشر يوماً بالوضوء لوقت كل صلاة بيقين وبأيها
 زوجها ثم تصلي ثلاثة أيام بالوضوء بالشك لتردد حالها فيها بين الحيض والطمهر فإذا بلغ
 الحساب احداً وعشرين فبعد ذلك تقتل لكل صلاة أبداً لأنه لم يبق لها يقين في شيء
 وما من ساعة الا يتوهم أنه وقت خروجها من الحيض فتقتل لكل صلاة ولا يأتيها زوجها
 وان كانت تذكر ان طهرها خمسة عشر وتزداد رأيا في الحيض بين الثلاثة والاربعة فأنها
 تترك من أول الاستمرار ثلاثة ثم تقتل غسلاً واحداً ثم تصلي في اليوم الرابع بالوضوء
 لوقت كل صلاة بالشك ثم تقتل عند مضي اليوم الرابع مرة أخرى ثم تصلي بالوضوء
 أربعة عشر يوماً باليقين فيبلغ الحساب ثمانية عشر ثم تصلي في اليوم التاسع عشر بالوضوء
 لوقت كل صلاة بالشك لتردد حالها فيه بين الحيض والطمهر ثم تدع اليوم العشرين
 والحادي والعشرين بيقين ثم تقتل وتصلي اليوم الثاني والعشرين بالوضوء بالشك
 ولا تقتل في اليوم الثالث والعشرين وتقتل عند تمام الثالث والعشرين لأنه ان كان حيضها
 ثلاثة فأوان خروجها من الحيضة الثانية عند تمام الحادي والعشرين وان كان حيضها
 أربعة فأوان خروجها من الحيضة الثانية عند تمام الثالث والعشرين فهذا تقتل عند ذلك
 ثم تصلي ثلاثة عشر يوماً بالوضوء لوقت كل صلاة باليقين فيبلغ الحساب ستة وثلاثين ثم
 تصلي في يومين بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك ثم تدع يوماً واحداً لأن هذا اليوم آخر حيضها
 ان كان حيضها ثلاثة وأول حيضها ان كان حيضها أربعة فتتقن فيه بالحيض فيبلغ الحساب
 تسعة وثلاثين ثم تقتل لجواز أن هذا وقت خروجها من الحيض ثم تصلي ثلاثة أيام
 بالوضوء بالشك لتردد حالها بين الحيض والطمهر فيبلغ الحساب اثنين وأربعين ثم تقتل
 لأن هذا أوان خروجها من الحيض اذا كانت أيامها أربعة ثم تصلي اثني عشر يوماً بالوضوء
 لوقت كل صلاة باليقين لأنها تتقن بالطمهر فيها فيبلغ الحساب أربعة وخمسين ثم
 تصلي بعد ذلك ثلاثة أيام بالوضوء لوقت كل صلاة بالشك ثم تقتل مرة أخرى
 ولم يبق لها يقين الترتك في شيء بعد أربعة وخمسين فتسوق المسئلة هكذا ونأمرها

بالاغتنال في كل وقت يتوهم أنه وقت خروجها من الحيض الا أن لا يبقى لها يقين الطاهر
في نية أيضاً فيغتسل لتفصل لكل صلاة أبداً وعلى هذا النحو يخرج ما إذا علمت ان حيضها
ثلاثة وتردد رأياها في الطهر بين خمسة عشر وستة عشر فن فهم الفصل الأول تيسر عليه
مخرج الثاني (وقال) وإذا كانت المستحاضة لا تذكر أيامها غير أنها تتيقن بالطهر يوم
العاشر ويوم العشرين ويوم الثلاثين فأنها تتوضأ من أول الشهر ثلاثة أيام ثم تغتسل لكل
صلاة ستة أيام لاحتمال خروجها من الحيض في كل ساعة منها ثم تصلي اليوم العاشر بالوضوء
يتيقن الطهر ثم تصلي اليوم الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر بالوضوء، لوقت كل
صلاة بالشك ثم تغتسل ستة أيام الى تمام تسعة عشر ثم تتوضأ وتصلي يوم العشرين يتيقن
ثم ثلاثة أيام بعده تصلي فيها بالوضوء بالشك ثم تغتسل ستة أيام الى تمام تسعة وعشرين
يوماً لكل صلاة ثم تصلي اليوم الثلاثين بالوضوء يتيقن الطهر ولا يجزئها صومها في تسعة
أيام من شهر رمضان فلتصم ضمتها ثمانية عشر يوماً لما بينا قال الحاكم رحمه الله تعالى
فان قضت الصوم في هذه الايام الثلاثة العاشر والعشرين والثلاثين كفها تسعة أيام وهو
صحيح لأنها تتيقن بالطهر في هذه الايام فيصح صومها فيها عن القضاء والتابع في صوم
القضاء ليس بشرط وما قضت من الفوائت في غير هذه الايام الثلاثة اعادتها في هذه الايام
الثلاثة ولا يقر بها زوجها الا في هذه الايام لأنها تتيقن فيها بالطهر وان كانت تعلم ان أيام
حيضها كانت ثلاثة في العشر الآخر من الشهر ولا تدرى اذا مضى عشرون من الشهر أو اذا
بقي ثلاثة من الشهر فأنها الى تمام العشرين تصلي بالوضوء يتيقن ثم تصلي ثلاثة أيام بالوضوء
بالشك لتردد حالها فيها بين الحيض والطهر ثم تغتسل غسلاً واحداً ثم تتوضأ الى آخر الشهر
ولكن في أربعة أيام لها يقين الطهر فيأتيها زوجها فيها وفي الثلاثة تردد حالها بين الحيض
والطهر فتتوضأ فيها بالشك ولا يأتيها زوجها ثم تغتسل غسلاً واحداً وان كانت أيامها ثلاثة
في وسط العشر الآخر ولا تدرى غير ذلك فأنها تصلي بالوضوء الى تمام ثلاثة وعشرين يتيقن
الطهر ثم تصلي في اليوم الرابع والعشرين بالوضوء بالشك لتردد حالها فيه بين الحيض والطهر
ثم تدع الصلاة يوم الخامس والعشرين والسادس والعشرين لأنها تتيقن بالحيض وتغتسل
يوم السابع والعشرين لكل صلاة لتوهم خروجها من الحيض فيه وفي الحقيقة هذه المرأة
أضأت أيامها الثلاثة في أربعة أيام وقد بينا حكمها فيما سبق والله سبحانه وتعالى أعلم

باب حل الوطء بانقطاع الدم قبل وقته

هو قال رحمه الله عنه اذا انقطع دم المرأة دون عادتها المبرورة في حيض أو نفاس اغتسلت حين تخاف فوت الصلاة وصلت وتجنبها زوجها احتياطاً حتى تأتي على عادتها لان حيض المرأة لا يسبق على صفة واحدة في جميع عمرها بل يزداد تارة وينقص أخرى فلا ينقطع قبل تمام عادتها طهر ظاهر على احتمال أن لا يكون طهرأ بأن يماودها الدم فان الدم لا يسيل في زمان الحيض على الولاء فينبغي لها أن تأخذ بالاحتياط فتنتظر آخر الوقت لانها لا يفوتها بهذا القدر من التأخير شيء فاذا خافت فوت الوقت اغتسلت وصلت احتياطاً لان الانقطاع طهر ظاهراً ومضى الوقت على الطاهر يحل الصلاة ديتاً في ذمتها وذلك لا يكون الا بتفوت منها بترك الاداء في الوقت فعليها أن لاتقوت ولانه يفحش أن يمضي عليها وقت صلاة وليس فيها مانع من أداء الصلاة ظاهراً ولا تصلي فيه ويحجبها زوجها احتياطاً لاحتمال أنها حائض بعد بأن يماودها الدم وتأثير هذا الاحتمال بعادتها المبرورة ولكن لا تزوج بزواج آخر ان كان هذا آخر عدتها احتياطاً لتوهم أنها حائض بعد وكذلك ان كانت مستبارة لا يبطؤها المولى حتى تمضي أيام عادتها احتياطاً وان كانت استكملت عادتها في الدم ثم انقطع اغتسلت في آخر الوقت وصلت وهذا أظهر من الاول لان الاعتبار بما سبق يدل على أن هذا الانقطاع طهر لانها تنتظر آخر الوقت اذا كانت أيامها دون العشرة لاحتمال أن يماودها الدم وليس في هذا التأخير تفوت شيء وانما تؤخر الى آخر الوقت المستحب دون المكروه نص عليه محمد رحمه الله تعالى في آخر الكتاب فقال اذا انقطع الدم عنها في وقت العشاء فانها تؤخر الصلاة الى وقت يمكنها أن تغتسل فيه وتصلي قبل انتصاف الليل ووقت العشاء يبقى الى طلوع الفجر ولكن التأخير الى ما بعد نصف الليل مكروه وكذلك لو انقطع عنها الدم في وقت العصر فانها تؤخر الى وقت يمكنها أن تغتسل فيه وتصلي قبل تغير الشمس لان تأخير الصلاة الى ما بعد تغير الشمس مكروه وبالزوم لا يحل لها ارتكاب المكروه ولا بأس لزوجها أن يطأها هنا لان انقطاع الدم طهر من حيث الظاهر والاستدلال بما قبله واحتمال توهم العود لم يتأيد بدليل هنا فلا يمنعه من الوطء وكذلك لها أن تزوج ان كان هذا آخر عدتها لانها قد طهرت ظاهراً والمعلوم الظاهر لا يترك العمل

به بالمحتمل وهذا اذا كانت أيامها دون العشرة فان كانت أيامها عشرة فكما تمت العشرة اغتسلت وصلت ولا تؤخر سواء انقطع عنها الدم أو لم يقطع لانا يتقنا بخروجها من الحيض فان الحيض لا يكون أكثر من عشرة وان لم يكن لها قبل ذلك عادة وكانت مبتدأة وانقطع دمها على الجنس أو في النفاس وانقطع دمها على العشرين وسمها ان تمكن زوجها من نفسها وان تزوج لان في حق المبتدأة العادة تحصل بالمرّة الواحدة فالتجتمت بصاحبة العادة غير ان قوله وان تزوج ان لم يكن لها زوج كلام مختل لانها ان لم تكن معتدة فقد كان لها ان تزوج في حالة الحيض والنفاس وان كانت معتدة فلا يتصور انقضاء عدتها بالحيضة الأولى لان الصغيرة اذا اعتدت شهرين ثم حاضت يلزمها استئناف العددة لقدرتها على الأصل قبل حصول المقصود بالبدل فدل انه كلام مختل ذكره بالقياس على ما سبق من غير تأمل فيه ولو كانت نصرانية تحت مسلم فانقطع عنها الدم فيما دون العشرة وسع الزوج ان يطأها ووسمها ان تزوج لانه لا اغتسال عليها فانها لا تخاطب قبل الاسلام بأحكام الشرع وكذلك لو كانت مطلقة رجعية فانقطع عنها الدم قبل تمام العشرة في الحيضة الثالثة فانه لا اغتسال عليها فان أسلمت بعد انقطاع الدم فليس للزوج ان يراجعها أيضاً ولها ان تزوج لانا حكمنا بظاهرها بنفس انقطاع الدم فلا تعود فيه بالاسلام بخلاف ما اذا عاودها الدم فروية الدم مؤثر في إثبات الحيض به ابتداء فكذلك يكون مؤثراً في البقاء بخلاف الاسلام وان كانت أيامها عشرة فكما انقطع الدم عند تمام العشرة انقطعت الرجعة ولها ان تزوج لانها خرجت من الحيض بيقين ولكنها لا تقرأ القرآن ما لم تغتسل وهي بمنزلة الجنب في وجوب الاغتسال عليها وللاجتناب تأثير في المنع من قراءة القرآن دون بقاء العدة (قال) يجوز كبيرة حكم بإياسها ثم رأت الدم بعد ذلك فقد ذكر الرعفراني رحمه الله تعالى في كتاب الحيض انها لا تكون حائضاً ولو كانت اعتدت بالشهور وتزوجت لم يبطل نكاحها لان الظاهر ان الدم في هذه الحالة من فساد الرحم او الفداء فلا يبطل به ما تقدم من الحكم بإياسها وكان محمد بن ابراهيم الميذاني رحمه الله تعالى يقول ان رأت حمرة وتمادي بها الى مدة الحيض كان حيضاً استدلالاً بما ذكر محمد رحمه الله تعالى في نوادر أبي سليمان رحمه الله تعالى فانه قال بنت ثمانين أو تسعين اذا رأت الدم فهو حيض فان كانت كدرة لم يكن حيضاً لان الظاهر انه من فساد الرحم أو الفداء ثم المعتبر في اللون في حقها عند رفع

الحرة فان الرطوبة على الحرة قد تغير من الحرة الى الكدرة أو من الكدرة الى المحصرة
 بل الرفع أو بعد الرفع ولا معتبر واحد من الحالين اما المعتبر عند الرفع لان الظهور عند
 ذلك يحصل وكذلك في حق الخائض اذا تغير اللون من الحرة الى البياض أو من البياض
 الى الحرة فالعبرة بحاله الرفع فان رأت البياض عند الرفع ثم تغير الى الحرة بعد ذلك أو الى
 المحصرة أو الى الصفرة فهذا اقطع وان كانت كدرة عند الرفع ثم تغيرت الى البياض فهي
 حائض بعد لان الخروج عند رفع الحرة يكون فسر اللون في تلك الحالة وان كان حصها
 مره ساء ومره حسنا فاعطع عنها الدم لتمام الحصة فانها تغسل وتصل احتياطاً ولا يأتيها
 روحها حتى يمضي اليوم السادس لوهم معاودة الدم وقد تأيد هذا الدوهم بدليل مسر كان
 بل هذا ولو كانت معدة انقطع الرجعة يمضي خمسة أيام من الحصة الثالثة وليس لها
 ان يروح حتى يمضي اليوم السادس وعند مصه بل ربما ان تغسل فأحد بالاحساط في كل
 حكم واما بتصور لزوم الاعسال عند يمضي اليوم السادس فاما اذا اقطع دمها لتمام الحصة ولم
 يدل بالاستمرار فانها تغسل لتمام الحصة ولا يلزمها ان تغسل لتمام السنة اذا لم يعاودها الدم هذا
 في حق من ليست لها عادة معروفة ولكنها انبتت بالاستمرار وتردد رأها في الحيض بين
 الخمس والست وقد بينا هذا فيما سبق والله أعلم بالصواب

باب القاس

قال رضي الله عنه القاس هو الدم الخارج عنب الولادة بل انه مشتق من سقس
 الرحم به وبل هو من القس الذي هو اذرة عن الدم وبل هو من القس التي هي الولد وروحه
 لا يملك عن دم تنمعه وأكثر مدته أربعون يوماً بعد ما وقد بينا اختلاف العلماء فيه
 واعتمادنا فيه على السنة فقد روي عن أم سلمة رضي الله عنها قالت كانت النساء يقعدن
 على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعين يوماً وكما نطلى وحوها بالورس من
 الكاف وفي حديث أنى الدرداء وأنى هريره رضي الله عنهما فالا وقت رسول الله صلى الله
 عليه وسلم للنساء أربعين صباحاً الا أن ترى الطهر قبل ذلك ولا ياية لامة لعموم قوله
 الا أن ترى الطهر بل ذلك حتى اذا رأت الدم يوماً ثم طهرت فذلك اليوم هاس لها بخلاف
 الحيض فان أمه مقدر لان دم الحيض والقاس ما يكون من الرحم ولدم القاس دليل

يستدل به على أنه من الرحم وهو تقدم خروج الولد فلا حاجة الى الاستدلال عليه بالامتداد بخلاف دم الحيض والذي ذكره أبو موسى رحمه الله تعالى في مختصره ان أقل النفاس عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى خمسة وعشرون يوماً وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى احد عشر يوماً ليس المراد به أنه اذا انقطع فيما دون ذلك لا يكون نفاساً ولكن المراد به اذا وقعت الحاجة الى نصب العادة لها في النفاس لا ينقص ذلك من خمسة وعشرين يوماً عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى اذا كانت عادتاً في الطهر خمسة عشر لانه لو نصب لها دون هذا القدر أدى الى نقض المادة فمن أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان الدم اذا كان محيطاً بطرفي الاربعين فالطهر المتخلل لا يكون فاصلاً طال أو قصر فلو قدر نفاسها بأقل من خمسة وعشرين يوماً فمادها الدم قبل تمام الاربعين كان الكل نفاساً فلهذا قدر بخمسة وعشرين وفي الاخبار بانقضاء العدة قدر مدة نفاسها بخمسة وعشرين على مائتينه وكذلك أبو يوسف رحمه الله تعالى انما قدر بأحد عشر يوماً في الاخبار بانقضاء العدة فأما اذا انقطع الدم دون ذلك فلا خلاف في أنه نفاس ثم أبو حنيفة رحمه الله تعالى مر على أصله فقال الاربعون للنفاس كالمشرة للحيض ثم الطهر المتخلل في المشرة عنده لا يكون فاصلاً واذا كان الدم محيطاً بطرفي المشرة يجعل الكل كالدم المتوالي فكذلك في النفاس اذا أحاط الدم بطرفي الاربعين وأبو يوسف رحمه الله تعالى مر على أصله ان الطهر المتخلل اذا كان أقل من خمسة عشر لا يصير فاصلاً ويجعل كالدم المتوالي فاذا بلغ خمسة عشر يوماً صار فاصلاً بين الدمين فهذا مثله ومحمد رحمه الله تعالى فرق بين النفاس وبين ما تقدم في الحيض فقال هناك اذا كانت الغلبة للطهر يصير فاصلاً بين الدمين وان كان دون الحصة عشر وهذا لا يصير فاصلاً لانه لا يتصور هنا في مدة الاربعين طهر ما دون خمسة عشر وهو غالب على الدم انما يتصور ذلك في مدة الحيض ثم هناك الدم قد يتقدم وقد يتأخر فلو لم يعتبر غلبة احدهما على الآخر أدى الى القول بحمل زمان هو طهر كله حياً وذلك لا يجوز بخلاف النفاس وانما قال ان الطهر خمسة عشر هنا يصير فاصلاً بين الدمين لان طهر خمسة عشر صالح للفصل بين الحيضتين فكذلك للفصل بين الحيض والنفاس فكان المتقدم نفاساً والتأخر حياً وبيان هذا اذا رأت الدم يوماً بعد الولادة ثم ظهرت غمائية وثلاثين يوماً ثم رأت الدم يوماً فمعد أبي حنيفة رحمه الله تعالى الاربعون كلها نفاساً وعندهما النفاس هو اليوم الاول فقط ثم

يخرج على هذا الاصل المسائل الى ان يقول رأت الدم خمسة بعد الولادة والطهر خمسة
عشر يوما والدم خمسة والطهر خمسة عشر ثم استمر بها الدم فعدتها نفاسا خمسة الأولى
وعادتها في الطهر خمسة عشر لانها رأت مرتين وحيضها خمسة التي بعد المشربين وصار ذلك
عادة لها بالمرة الواحدة لانها مبتدأة وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى نفاسها خمسة وعشرون
والطهر الاول غير معتبر لاحاطة الدم بطرفيه في مدة الاربعين فلما الطهر الثاني فهو صحيح
معتبر لان به ثم الاربعون فيعتبر ذلك عادة لها في الطهر بالمرة الواحدة ولاعادة لها في الحيض
فيجمل أول الاستمرار حيضها عشرة وطهرها خمسة وعندهما يجعل حيضها من أول الاستمرار
خمس وطهرها خمسة عشر وعادتها في النفاس عندهما تكون خمسة وعند أبي حنيفة رحمه الله
تعالى خمسة وعشرون لان العادة في النفاس في حق المبتدأة تثبت بالمرة الواحدة كالمادة
في الحيض ويختلفون في أول وقت النفاس فقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى وقت
الولادة أول وقت النفاس وقال محمد وزفر رحمهما الله تعالى وقت فراغ رحمها أول وقت النفاس
وانما يتبين ذلك فيما اذا ولدت ولداً وى بطنها ولد آخر فعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما
الله تعالى تصير نفاسا وعند محمد وزفر رحمهما الله تعالى لا تصير نفاسا ما لم تضع الولد الثاني ولا
لانها حامل بعد والحامل كما لا تحيض فكذلك لا تصير نفاسا لان النفاس أخو الحيض
واستدل بالحكم انقضاء المدة فانه لا يثبت الا بوضع آخر الولدين فكذلك حكم النفاس وأبو حنيفة
وأبو يوسف رحمهما الله تعالى قال النفاس هو الدم الخارج عقب الولادة وقد تحقق ذلك
وانما لا يجعل لما تراه المرأة الحامل من الدم حكم الحيض لانه ليس من الرحم فان الله تعالى
أخرى المادة ان المرأة اذا جلت انسدت فم رحمها وهذا المعنى غير موجود هنا لان فم الرحم
قد انفتح بوضع أحد الولدين فالدم المرنى من الرحم كان نفاسا وهذا بخلاف حكم انقضاء
المدة لانه متعلق بفراغ الرحم ولا فراغ مع بقاء شيء من الشغل وهنا حكم النفاس للدم
الخارج من الرحم بعد الولادة وقد تحقق ذلك فان كان بين الولدين عشرة أيام واستمر
بها الدم وهي مبتدأة في النفاس فعند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى تترك الصوم
والصلاة بعد ولادة الولد الاول ونفاسها بعد وضع الولد الثاني ثلاثون يوما وعند محمد وزفر
رحمهما الله تعالى لا تترك الصوم والصلاة ما لم تضع الولد الثاني ونفاسها بعد ذلك أربعون
يوما وحكى أن أبا يوسف قال لابي حنيفة رحمهما الله تعالى أرايت لو كان بين الولدين

أرعدون يوما قال هذا لا يكون قال فان كان قال لانفاس لها من الولد الثاني وان رغم أنف
 أبي يوسف ولكنها تقتسل كما تضع الولد الثاني وهذا صحيح لانه لا يتوالى نفاسان ليس
 بينهما طهر كما لا يتوالى حيضتان ليس بينهما طهر قال كره فان خرج بعض الولد ثم رأت
 الدم فروى خاف بن أيوب عن أبي يوسف وهو قول أبي حنيفة رحمهم الله تعالى أنه ان
 خرج الاكثر منه فهي نساء لان بقاء الاقل لا يمنع خروج الدم من الرحم وكذلك لو انقطع
 الولد فيها فاذا خرج الاكثر كانت نساء لان الاكثر حكم السكالم فاما اذا أسقطت
 سقطاً فان كان قد استبان شيء من خلقه فهي نساء فيما ترى من الدم بعد ذلك وان لم يستبين
 شيء من خلقه فلا نفاس لها ولكن ان أمكن جعل المرثي من الدم حيضاً يجعل حيضاً
 وان لم يمكن بان لم يتقدمه طهر تام فهو استحاضة وقال الشافعي رحمه الله تعالى يمتحن السقط
 بالماء الحار فان ذاب فيه فليس بولد فلا نفاس لها وان لم يذب فهو ولد وتصير به نساء وهذا
 من باب الطب ليس من الفقه في شيء فلم نقل به لهذا ولكن حكمتنا السبا والعلامة فان ظهر
 فيه شيء من آثار النفوس فهو ولد والنفاس هو الدم الخارج بمقب خروج الولد وان لم يستبين
 فيه شيء من الآثار فهذه علقة أو مضغة فلم يكن للدم المرثي بعدها حكم النفاس ثم للسائلة على
 وجين اما ان ترى الدم قبل إسقاط السقط أو لا تراه فان رأت الدم قبل إسقاط السقط
 فان كان السقط مستبين الخلق لا تترك الصلاة والصوم بالدم المرثي قبله وان كانت تركت
 الصلاة فليها قضاؤها لانه تين انها كانت حاملا حين رأت الدم وليس لدم الحامل حكم
 الحيض وهي نساء فيما تراه بعد السقط وان لم يكن السقط مستبين الخلق فما رآه قبل
 السقط حيض ان أمكن ان يجعل حيضاً بان وافق أيام عاداتها وكان مرثياً عقيب طهر
 صحيح لانه تين انها لم تكن حاملا ثم ان كان ما رأت قبل السقط مدة تامة فما رأت بعد
 السقط استحاضة وان لم تكن مدة تامة تكمل مدتها مما رأت بعد السقط ثم هي مستحاضة
 بعد ذلك فان كانت أيامها ثلاثة فرائت قبل السقط ثلاثة دما ثم استمر بها الدم بعد السقط
 خفيضها الثلاثة التي رأتها قبل السقط وهي مستحاضة فيما رأت بعد السقط وان كان ما رأت
 قبل السقط يوما أو يومين تكمل مدتها ثلاثة أيام مما تراه بعد السقط ثم هي مستحاضة
 بعد ذلك وان لم ترد ما قبل السقط ورأته بعده فان كان السقط مستبين الخلق فهي نساء
 وان لم يكن مستبين الخلق فان أمكن جعل ما تراه بعد السقط -حيضاً يجعل حيضاً لها بعد

أيام سادتها وان لم تكن حمله حيضاً فهي مسحوضة في ذلك فان أسقطت في ثمار المخرج سقطاً
 لا تدرى أنه كان مستبين الخلق أو لم يكن فهذا أيضاً على وجهين لما أن ترى الدم من السقط
 أو لا تراه الا بعد السقط فان لم ير الدم الا بعد السقط وانماها في الحيض عشرة وفي الطهر
 عشرون فعول اذا كان السقط مستبين الخلق فلها ساس أربعين لانها مستدأة في العاس
 وقد اسمر بها لدم فكون ساسها أكثر العاس كالسداة بالحيض اذا استمر بها الدم وان
 لم يكن السقط مستبين الخلق خيضا عشرة فترك الصلاة عقب السقط عشرة أيام يعني
 لأنها في هذه العشرة اما حائض واما نساء ثم تغسل وتصلّي عشرين يوماً بالوصوء لو لم
 كل صلاة بالشك لانه يرد حالها بين الطهر والعاس ثم ترك عشرة يمين لانها في
 هذه العشرة اما حائض أو نساء ثم تغسل للحام مدة العاس والحيض ثم بعده طهرها
 عشرون وحدها عشرة وهكذا دائماً أن تغسل في كل وقت نومه انه وقت خروجها من
 الحيض والعاس فان كانت قد رأيت من اسقاط السقط دماً فان كان ما رأيت من الاسقاط
 مسفلاً لا تترك الصلاة بعد الاسقاط وان لم يكن مسفلاً ركت بعد الاسقاط بدر ما تم
 به مدة حصتها ولا تترك الصلاة فيما رأيت من الاسقاط على كل حال ولو ركت فعلها
 فصاؤها لانه ان كان السقط مستبين الخلق لم يكن ما رأيت من حصتها وان لم يكن مستبين
 الخلق كان ذلك حصاً ويردد حالها فيما رأيت من السقط بين الحيض والطهر فلا تترك
 الصلاة بالشك ثم ان كان حيضها عشرة وطهرها عشرون فان رأيت من الاسقاط عشرة
 ثم أسقطت اغسلت وصلى عشرين يوماً بعد السقط لانه يردد حالها فيه بين الطهر
 والعاس ثم ترك عشرة يمين لأنها فيه نساء أو حائض ثم تغسل وتصلّي عشرين
 يوماً عشرة بالشك لأنه يردد حالها فيها بين العاس والطهر ثم تغسل وتصلّي عشرة
 أخرى يمين الطهر ثم تصلّي عشرة بالشك ليردد حالها فيها بين الحيض والطهر ثم تغسل
 وهكذا دائماً وان كانت رأيت من السقط خمسة أيام دماً ثم أسقطت كما يبدأ فاما ترك الصلاة
 خمسة أيام بعد السقط لأن السقط ان لم يكن مستبين الخلق فهذه الخمسة تمت مدة حيضها
 وان كان مستبين الخلق فهذا أول ساسها فترك الصلاة في هذه الخمسة يمين ثم تغسل
 وتصلّي عشرين يوماً بالوصوء لوقت كل صلاة بالشك لتردد حالها فيه بين العاس والطهر
 ثم ترك عشرة يمين لانها في هذه العشرة إما حائض أو نساء فلع الحساب خمسة

وثلاثين ثم تغتسل وتصلّي خمسة أيام بالوضوء بالشك ثم تغتسل لتنام الأربعين لانه وقت خروجها من النفاس ان كان السقط مستبين الخلق ثم تصلّي خمسة عشر يوماً بالوضوء بيقين لانه طهرها فبلغ الحساب خمسة وخمسين ثم تصلّي خمسة أيام بالوضوء بالشك لتردد حالها فيها بين أول الحيض ان لم يكن السقط مستبين الخلق وبين آخر الطهر ان كان السقط مستبين الخلق فبلغ الحساب ستين ثم ترك خمسة لأنها تيقن بأن هذه الخمسة إما أول حيضها أو آخر حيضها ثم تغتسل وتصلّي خمسة أيام بالوضوء بالشك ثم تغتسل مرة أخرى لان هذا آخر حيضها ان كان السقط مستبين الخلق ثم تصلّي خمسة عشر يوماً بالوضوء بيقين وهكذا دائماً ان ترك في كل مرة الصلاة في كل خمسة فيها يقين الحيض وأن تغتسل في كل وقت توهم أنه وقت خروجها من الحيض وان ولدت ولداً أو أسقطت سقطاً مستبين الخلق واستمر بها الدم وشكت في حيضها أو طهرها فعنده المسئلة على ثلاثة أوجه إما ان شكت في حيضها أنه خمسة أو عشرة وتيقنت بأن طهرها عشرون أو شكت في طهرها أنه خمسة عشر أو عشرون وعلمت أن حيضها عشرة أو شكت فيها جميعاً فان شكت في الحيض أنه خمسة أو عشرة ولم تشك في الطهر فأنها بعد الأربعين التي هي نفاسها تغتسل وتصلّي عشرين يوماً باليقين لأنها عالة بمدة طهرها ثم ندع خمسة بيقين لأنها حائض فيها ثم تغتسل فبلغ الحساب خمسة وعشرين ولها حسابان الأقصر والأطول ففي الحساب الأقصر استقبلها طهر عشرين وفي الحساب الأطول بقي من حيضها خمسة فتصلّي خمسة أيام بالوضوء بالشك ثم تغتسل وتصلّي خمسة عشر بالوضوء بيقين الطهر فبلغ الحساب خمسة وأربعين وفي الحساب الأقصر استقبلها الحيض خمسة وفي الأطول بقي من طهرها خمسة فتصلّي خمسة بالوضوء بالشك فبلغ الحساب خمسين ثم تغتسل وفي الحساب الأقصر استقبلها الطهر عشرون وفي الأطول الحيض عشرة فتصلّي عشرة بالوضوء بالشك ثم تغتسل فبلغ الحساب ستين ثم في الحساب الأقصر بقي من طهرها عشرة وفي الأطول استقبلها طهر عشرين فتصلّي عشرة بيقين فبلغ الحساب سبعين ثم في الحساب الأقصر استقبلها الحيض خمسة وفي الأطول بقي من طهرها عشرة فتصلّي خمسة بالوضوء بالشك فبلغ الحساب خمسة وسبعين فتغتسل ثم في الحساب الأقصر استقبلها طهر عشرين وفي الأطول بقي من طهرها خمسة فتصلّي خمسة بالوضوء بيقين فبلغ الحساب ثمانين ثم في

الحساب الاقصر بقى من طهرها خمسة عشر وفي الاطول استقبلها الحيض عشرة فتصلى عشرة بالوضوء بالشك فبلغ الحساب تسعين فتتسل ثم في الحساب الاقصر بقى من طهرها خمسة وفي الاطول استقبلها طهر عشرين فتصلى بالوضوء بيقين خمسة فبلغ خمسة وتسعين ثم في الاقصر استقبلها الحيض خمسة وفي الاطول بقى من طهرها خمسة عشر فتصلى خمسة بالوضوء بالشك ثم تتسل فبلغ الحساب مائة ثم في الاقصر استقبلها طهر عشرين وفي الاطول بقى من طهرها عشرة فتصلى عشرة بيقين فبلغ الحساب مائة وعشرة ثم في الاقصر بقى من طهرها عشرة وفي الاطول استقبلها الحيض عشرة فتصلى عشرة بالشك ثم تتسل فبلغ الحساب مائة وعشرين ثم في الاقصر استقبلها الحيض خمسة وفي الاطول استقبلها طهر عشرين فتصلى خمسة بالوضوء بالشك فبلغ الحساب مائة وخمسة وعشرين ثم في الاقصر استقبلها الطهر عشرين وفي الاطول بقى من طهرها خمسة عشر فتصلى خمسة بالوضوء بيقين فبلغ الحساب مائة وأربعين ثم في الاقصر بقى من طهرها خمسة وفي الاطول استقبلها الحيض عشرة فتصلى خمسة بالوضوء بالشك بلغ الحساب مائة وخمسة وأربعين ثم في الاطول بقى من حيضها خمسة وفي الاقصر استقبلها الحيض خمسة فتترك هذه الحصة بيقين ثم تتسل فبلغ الحساب مائة وخمسين واستقام دورها في ذلك وعلى هذا النحو يخرج ما اذا كان الشك في الطهر أنه خمسة عشر أو عشرون واستقام دورها فيه أيضاً في مائة وخمسين ثم تخرج على هذا النحو ما اذا شككت فيهما في الحيض أنه خمسة أو عشرة وفي الطهر أنه خمسة عشر أو عشرون وانما يستقيم دورها في هذا الفصل في ثلثة يوم وقال في امرأة ولدت وانقطع دمها بعد يوم أو يومين أو ثلاثة انتظرت الى آخر الوقت ثم اغتسلت وصلت فالانتظار لتوهم أن يماودها الدم والاعتسال في آخر الوقت لانها طاهرة ظاهراً وقد بينا نظيره في الحيض فان كانت طالقت حين ولدت صدقت على انقضاء العدة في أربعة وخمسين يوماً وزيادة ما في قول محمد رحمه الله تعالى وفي قول أبي يوسف رحمه الله تعالى لا تصدق في أقل من خمسة وستين يوماً وفي قول أبي حنيفة في رواية محمد رحمه الله تعالى لا تصدق في أقل من خمسة وثمانين يوماً وفي رواية الحسن رحمه الله تعالى لا تصدق في أقل من مائة يوم وذكر أبو سهل الفرائضي رحمه الله تعالى في كتاب الحيض رواية عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى انها لا تصدق في أقل من مائة وخمسة عشر يوماً وهذه المسئلة تبني

على فصلين أحدهما ما بينا أن عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى إذا كان الدم محيطاً بطرفي
الأربعين فالطهر المتخلل لا يكون فاصلاً وإن طال والثاني أن المطلقة إذا كانت تمتد بالأقراء
في كم تصدق إذا أخبرت بانقضاء العدة فقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لا تصدق في أقل من
ستين يوماً . وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى تصدق في تسعة وثلاثين يوماً وتخرج
قولها أنه يجعل كأنه طلقها في آخر جزء من أجزاء الحيض وحيضها أقل الحيض ثلاثة وطهرها
أقل الطهر خمسة عشر فتلات مرات ثلاثة يكون تسعة وطهران كل واحد منهما خمسة عشر
يكون ثلاثين فلماذا صدقت في تسعة وثلاثين يوماً لاسيما أمينة فإذا أخبرت بما هو محتمل يجب
قبول خبرها وقيل على قول أبي يوسف رحمه الله تعالى ينبغي أن تصدق في سبعة وثلاثين يوماً
ونصف وأربع ساعات لا ما قد بينا أن أقل الحيض عنده يوماً والاكثر من اليوم الثالث
فيجعل كل حيضة يوماً ونصف وساعة فذلك سبعة ونصف وثلاث ساعات وساعة الأخبار
والاغتسال فتصدق في سبعة وثلاثين يوماً ونصف وأربع ساعات للاحتمال فاما تخرج
قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلي ما ذكره محمد رحمه الله تعالى يجعل كأنه طلقها من أول
الطهر تحرراً عن إيقاع الطلاق في الطهر بعد الجماع وطهرها خمسة عشر لأنه لا غاية
لأكثر الطهر فيقدر بأقله وحيضها خمسة لأن من النادر أن يكون حيضها أقل أو يمتد
إلى أكثر الحيض فيعتبر الوسط من ذلك وذلك خمسة فتلاثة أطهار كل طهر خمسة
عشر يكون خمسة وأربعين وثلاث حيض كل حيضة خمسة يكون خمسة عشر فذلك
ستون يوماً وعلى ما رواه الحسن رحمه الله تعالى يجعل كأنه طلقها في آخر جزء من الطهر لأن
التحرز عن تطويل العدة واجب وإيقاع الطلاق في آخر الطهر أقرب إلى التحرز عن تطويل
العدة ثم الحيض لها عشرة لأننا لما قدرنا طهرها بأقل المدة نظراً إليها يسد حيزها بأكثر
الحيض نظراً للزوج فتلات حيض كل حيضة عشرة يكون ثلاثين وطهران كل طهر خمسة
عشر يوماً يكون ثلاثين فذلك ستون قال ولا معنى لما قال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى
لأنه لا احتمال لتصدقها في تلك المدة إلا بعد أمور كلها نادرة منها أن يكون الإيقاع في آخر
جزء من أجزاء الطهر ومنها أن يكون حيضها أقل مدة الحيض ومنها أن يكون طهرها أقل مدة
الطهر ومنها أن لا تؤخر الأخبار عن ساعة الانقضاء والأمين إذا أخبر بما لا يمكن تصديقه فيه
الأمور هي نادرة لا يصدق كالوصى إذا قال أنفقت على الصبي في يوم مائة درهم لا يصدق

وما قاله محتمل بأن يشتري له نفقة فسرق ثم مثلها فحرق ثم مثلها فقتل فلا يصدق لكون
هذه الامور نادرة فكذلك هنا فان كانت المطلقة أمة فعلي قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله
تعالى تصدق في احدى وعشرين يوما لان حيضها ثلاثة وطهرها خمسة عشر فيضتان تكون
سنة وطهرها بينهما يكون خمسة عشر فذلك احدى وعشرون يوما وعند أبي حنيفة في
رواية محمد رحمهما الله تعالى تصدق في أربعين يوما ويجعل كأنه طلقها في أول الطهر بطهران
كل واحد منهما خمسة عشر يكون ثلاثين وحيضتان كل واحدة منهما خمسة يكون عشرة
فذلك أربعون وعلى رواية الحسن رحمه الله تعالى تصدق في خمسة وثلاثين يوما ويجعل
كأنه طلقها في آخر الطهر فيضتان كل واحدة منهما عشرة وطهرها خمسة عشر بينهما يكون
خمس وثلاثين يوما اذا عرفنا هذا جئنا الى بيان مسألة الكتاب اذا قال لاسرائة الحامل
اذا ولدت فأنت طالق فاما تخريج قول أبي حنيفة على رواية محمد رحمهما الله تعالى أن يجعل
نفاسها خمسة وعشرين يوما تحرزاً عن معاودة الدم بعد الطهر قبل كمال الأربعين وطهرها خمسة
عشر فذلك أربعون ثم حيضها خمسة وطهرها خمسة عشر فتلاث حيض كل حيضة خمسة
وطهران بينهما كل واحد منهما خمسة عشر يكون خمسة وأربعين فاذا ضممت الى الأربعين
يكون خمسة وثمانين فتصدق في هذا القدر وعلى رواية الحسن رحمه الله تعالى التخريج
هكذا الا أن حيضها بعد الأربعين عشرة فتلاث حيض كل حيضة عشرة وطهران بينهما
يكون ستين يوما فاذا ضممتها الى الأربعين يكون ثمانين يوماً وعلى رواية أبي سهل الثعالبي
رحمه الله تعالى قال يجعل نفاسها أربعين يوماً لأن أكثر مدة النفاس معلوم كما أكثر مدة
الحيض وكما قلنا الحيض باكثر المدة كذلك قدرنا نفاسها باكثر المدة ثم بعد النفاس
طهر خمسة عشر فذلك خمسة وعشرون اذا ضممت اليه ستين يوماً كما قلنا كان مائة يوم
وخمسة عشر يوماً فلهذا لا يصدق فيما دون هذا القدر فاما على قول أبي يوسف رحمه الله
تعالى يجعل نفاسها احدى وعشرين يوماً لان أدنى مدة النفاس هذا وذلك لان المدة ان مدة
النفاس تزيد على مدة الحيض والساعات لا يمكن حسابها وكذلك الايام لا غاية لاكثرها
فقلنا الزيادة يوم واحد فكل نفاسها احدى وعشرين يوماً وعابه محمد رحمه الله تعالى في
ذلك فقلنا هو يوم واحد لا يقطع عن النفساء ومنها في الأقل مرة اخذ عشر يوماً اغتسلت
وصارت فيها تنقض مولاه في المعتدة ولكن أبو يوسف رحمه الله تعالى في هذا الحرف باعتبار

العادة دون الاحتمال ثم طهرها خمسة عشر فذلك ستة وعشرون ثم بعده تسعة وثلاثون
 يوما لثلاث حيض كما بينا فذلك خمسة وستون يوما فلها صدقها في هذا القدر وعلى قول
 محمد رحمه الله تعالى تصدق في أربعة وخمسين يوما وزيادة لانه لا غاية لاقبل النفاس فاذا
 قالت كان ساعة وجب تصديقها للاحتمال والطهر بعده خمسة عشر ثم تسعة وثلاثون يوما
 لثلاث حيض فذلك أربعة وخمسون يوما وساعة فصدت في هذا المقدار للاحتمال فان كانت
 المرأة أمة والمسئلة بحالها فعلى تخرج محمد لقول أبي حنيفة رحمه الله تعالى تصدق في خمسة
 وستين يوما نفاسها خمسة وعشرون وطهرها خمسة عشر وحيضها خمسة فحيضتان بعده
 الاربعين وطهر بينهما يكون خمسة وعشرين اذا ضمته الى الاربعين يكون خمسة
 وستين يوما وعلى رواية الحسن رحمه الله تعالى تصدق في خمسة وسبعين لانه يجعل
 حيضها عشرة فحيضتان بعده الاربعين وطهر بينهما يكون خمسة وثلاثين يوما اذا ضمتهما
 الى الاربعين يكون خمسة وسبعين وعلى رواية أبي سهل الفرائضي رحمه الله تعالى تصدق
 في تسعين يوما نفاسها أربعون وحيضها عشرة فطهر ان وحيضتان يكون خمسين يوما اذا
 ضمته الى الاربعين يكون تسعين وعلى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى تصدق في سبعة
 وأربعين يوما نفاسها احد عشر والظاهر بعده خمسة عشر فذلك ستة وعشرون اذا ضمته
 الى احد وعشرين كما بينا يكون سبعة وأربعين وعلى قول محمد رحمه الله
 تعالى تصدق في ستة وثلاثين يوما وساعة لانه يجعل نفاسها ساعة
 وطهرها خمسة عشر ثم بعد ذلك احد وعشرون كما بينا من
 قوله فذلك ستة وثلاثون يوما وساعة تصدق
 في هذا المقدار اذا أخبرت بانقضاء
 المدة للاحتمال والله أعلم
 بالصواب

— تم الجزء الثالث من المبسوط ويليهِ الجزء الرابع —
 (وأوله كتاب المناسك)

﴿ فهرس الجزء الثالث من كتاب المبسوط لشمس الدين السرخسي ﴾

صحيفه	صحيفه
وأجزاء النهار	٢ باب عشر الارضين
١٦١ باب نصب العادة للمبتدأة	١٧ باب ما يوضع فيه الخس
١٦٧ باب الاستمرار	٢٠ كتاب نواذر الزكاة
١٧٤ باب الانتقال	٤٥ باب زكاة الارضين والتم والابل
١٧٨ باب الريادة والنقصان في أيام الحيض	٥٤ كتاب الصوم
١٨٠ باب في تقديم الحيض وتأخير	١٠١ باب صدقة الفطر
١٨٤ فصل في بيان أصول مسائل انتقال العدد	١١٤ باب الاعتكاف
١٨٨ باب في التقدم والتأخر بالافراد والشفوع	١٢٨ كتاب نواذر الصوم
١٩١ فصل في بيان التاخير	١٣٨ باب ما يجب فيه القضاء والكفارة وما
١٩٣ باب الاضلال	يجب فيه القضاء دون الكفارة وما يجوز
٢٠٠ فصل في اضلال عدد في عدد	من الشهادة على رؤية الهلال وما لا يجوز
٢٠٨ باب حل الوطء بانقطاع الدم قبل وقته	١٤٦ كتاب الحيض
٢١٠ باب النفاس	١٥٩ فصل في بيان الأوقات والساعات

﴿ تم الفهرس ﴾



الجزء الرابع من

كِتَابُ

الْمَبْسُوطِ لِشَيْخِ الْإِسْلَامِ السَّيِّدِ خَيْرِ بْنِ

وكتب ظاهر الرواية أت * ستاً وبالأصول أيضاً سميت
صنفها محمد الشيباني * حرر فيها المذهب العماني
الجامع الصغير والكبير * والسير الكبير والصغير
ثم الزيادات مع المبسوط * تواترت بالسند المضبوط
ويجمع الست كتاب الكافي * لاحاكم الشهيد فهو الكافي
أقوى شروحه الذي كالشمس * مبسوط شمس الأمة السرخسي

—————

(نبيه) قد اشترج من حضرات أفاضل العلماء مصحح هذا الكتاب بمساعدة
جماعة من ذوي الدقة من أهل العلم وافة الشعان وعليه الشكلا

—————

(أول طبعة طهرت على وجه البسيطة لهذا الكتاب الجليل)

—————

﴿حقوق الطبع محفوظة للمعزوم﴾

الحاج محمد باقر بن محمد بن الحسين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين ولا عدوان الا على الظالمين
والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله أجمعين

كتاب المناسك

وقال الشيخ الامام الأجل الراحل شمس الأئمة ونور الاسلام أبو بكر محمد بن أبي
سهل السرخسي رحمه الله تعالى اعلم ان الحج في اللغة القصد ومنه قول القائل
وأشهد من عوف حلو لا كثيرة يحجون سب الزبرقان الزعفران
أى يقصدون له معطين اياه وفي الشريعة عبارة عن زيارة البيت على وجه التعظيم لاداء
ركن من أركان الدين العظيم ولا يتوصل الى ذلك الا بقصد وعزيمة وقطع مسافة بعيدة فالاسم
شرعى فيه معنى اللغة والمناسك جمع النسك والنسك اسم لكل ما يتقرب به الى الله عز وجل
ومنه سعى العابد ناسكا ولكه في لسان الشرع عبارة عن أركان الحج قال الله تعالى فاذا
قضيتُم مساسكم وفرضية الحج ثابتة بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى والله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وأكده ما يكون من ألفاظ الالزام كقوله على وأما
السنة فقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجد زادا وراحلة يبلغانه بيت الله تعالى ولم
يحج حتى مات فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا وفي رواية فليمت على أى ملة شاء
سوى ملة الاسلام وثلا قوله تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين وسبب وجوب
الحج ما أشار الله تعالى اليه في قوله حج البيت فالواجبات تضاف الى أسبابها ولهذا
لا يجب في العمر الا مرة واحدة لان سببه وهو البيت غير متكرر والاصل فيه حديث
الانزع بن حابس رضي الله تعالى عنه حيث قال يا رسول الله الحج في كل عام أم مرة
فقال صلى الله عليه وسلم بل مرة فما زاد فتطوع والوقت فيه شرط الاداء وليس بسبب
ولهذا لا يتكرر بتكرر الوقت الا أن أركان هذه العبادة متفرقة على الامكنة والازمنة

فلا يجوز الإبراعة التريب فيها ولهذا لا يتأدى طواف الزيارة قبل الوقوف كما لا يتأدى
 السجود في فصل الصلاة قبل الركوع والمسال شرط يتوصل به إلى الأداء ولهذا لا يتحقق
 الأداء من فقير لا مال له فرضاً وأو كان هذه العبادة الأفعال والمال ليس بسبب فيه ولكنه
 معتبر ليتيسر به الوصول إلى مواضع أداء أركانه ثم بدأ الكتاب فقال إذا أردت أن تحرم
 بالحج إن شاء الله افتد بكتاب الله تعالى في ذكر الاستثناء في قوله تعالى لتدخلن المسجد
 الحرام إن شاء الله وقيل إن أبا حنيفة رحمه الله تعالى خاطب أبا يوسف رحمه الله تعالى والواحد
 يشك في حاله أنه يحج أو لا يحج فقيد بالاستثناء ونفوس فيه أنه يحج فما أخطأت فراسته
 قال فاعتسل أو توضأ والنفل فيه أفضل هكذا روى أن النبي صلى الله عليه وسلم تجرد
 لا هلاله فاعتسل رواه خارجة بن زيد بن ثابت رضي الله عنه وهذا الاغتسال ليس بواجب
 لما روى أن أبا بكر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم إن أسماء قد نفست
 قال مرها فلتنسل ولتحرم بالحج ومعلوم أن الاغتسال الواجب مع النفاس والحيض
 لا يتأدى فعرفنا أن هذا الاغتسال لمعنى النظافة وما كان لهذا المقصود فالوضوء يقوم مقامه
 كما في العيدن والجمعة ولكن النفل أفضل لأن معنى النظافة فيما كمل ثم البس ثوبين أزارا
 ورداء جديدين أو غسيلين هكذا ذكر جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم
 أئثر وأرتدي عند أحرامه ولأن المحرم ممنوع من لبس المخيط ولا بد له من ستر العورة
 فتمين للستر الارتداء والائثار والجديد والغسيل في هذا المقصود سواء غير أن الجديد أفضل
 لقوله صلى الله عليه وسلم لا بئس بأن يتطيب ويدهن قبل أحرامه بما شاء
 شئت وهو الظاهر من المذهب عندنا أنه لا بأس بأن يتطيب ويدهن قبل أحرامه بما شاء
 وروى عن محمد رحمه الله تعالى قال كنت لأرى بذلك بأساً حتى رأيت أقواماً يحضرون طيباً
 كثيراً ويصنعون شيئاً شنعاً فكرهت ذلك وهو قول مالك رحمه الله تعالى وقد نقل عن عمر
 وعثمان رضي الله عنهما كراهة ذلك وحجة هذا القول حديث الأعرابي حيث جاء إلى رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وعليه جبة متضمنة أي متلطخة بالخلق فسأله عن العمرة فلم يحجبه حتى
 نزل عليه الوحي فلما سرى عنه قال أين السائل عن العمرة فقال الأعرابي ها أنا ذا يا رسول الله
 فقال صلى الله عليه وسلم أما جبتك فانزعها وأما الخلق فاغسله واصنع في صرثك ما أنت صانع
 في جبتك فقد أمره بإزالة الطيب عن نفسه عند الإحرام ولنا حديث عائشة رضي الله عنها

قالت كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لأحرامه قبل أن يحرم وحله قبل أن
 يزود البيت وفي رواية كنت أرى ويبص المسك في مفارق رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بعد إحرامه فطيبوا وعن عائشة رضي الله عنها قالت كنا نخرج مع رسول الله صلى الله
 عليه وسلم متضمخاً جباهنا بالمسك ثم نحرم فنغرق فيسيل على وجوهنا ورسول الله صلى
 الله عليه وسلم يري ذلك ولا يكرهه وتأويل حديث الأعرابي أنه كره الخلق له لكونه
 بمنزلة الثوب المورس والمزعر ومضى كراهة محمد رحمه الله تعالى لاستعمال الطيب الكثير
 أنه بعد الإحرام ربما ينتقل على بدنه من موضع إلى موضع فيكون ذلك بمنزلة التطيب ابتداء
 بعد الإحرام في الموضع الثاني ولكن هذا ليس بقوى فإنه لا تلزمه الكفارة بهذا ولو كان
 بهذه المنزلة لوجب عليه الكفارة واختلف مشايخنا رحمهم الله تعالى فيما إذا تطيب بعد
 إحرامه وكفر ثم تحول الطيب مع عرقه من موضع إلى موضع فنهى من يقول لا تلزمه كفارة
 جديدة لأن أصل فعله قد انقطع بالتكبير فلا معتبر بأثره كما لو فعله قبل الإحرام ومنهم
 من قال تلزمه كفارة أخرى ما لأن أصل فعله كان محظوراً فنحوه من موضع إلى موضع
 يكون جنابة أيضاً في حكم الكفارة بخلاف ما قبل الإحرام فإن أصل فعله لم يكن محظوراً ثم
 لا معتبر ببقاء الأثر بعد الإحرام إذا كان أصل فعله قبل الإحرام كالحلق ثم قال وصلى
 ركعتين لحديث عمر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال أنا أنى أت من ربي وأنا
 بالمعيق فقال صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل لبيك بحجة وعمره معاً وفيما ذكر
 جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بذي الحليفة ركعتين عند إحرامه ثم قال وقل
 اللهم أنى أريد الحج فيسره لي وتقبله مني لأنه محتاج في أداء أركانه إلى تحمل المشقة ويبقى
 في ذلك أياماً فيطلب التيسير من الله تعالى إذ لا يتيسر للعبد إلا ما يسره الله تعالى ويسأل
 القبول كما فعله الخليل وإسماعيل صلوات الله عليهما في قولهما ربنا تقبل منا إنك أنت السميع
 العليم ولم يأمر بتل هذا الدعاء لمن يريد افتتاح الصلاة لأن أداءها يسير عادة ولا يطول في
 أدائها المدة فاما أركان الحج متفرقة على الامكنة والازمنة ولا يؤمن فيها اعتراض الموانع عادة
 لهذا الأمر بتقديم سؤال التيسير (قال) ثم لب في دبر صلواتك تلك فإن شئت بعد ما استوى بك
 بعيرك والكلام فيه في فصول أحدها في اشتقاق البلية لنة فقيل هو مشتق من قولهم ألب
 الرجل إذا أقام في مكان فمضى قول القائل لبيك أنا مقيم على طاعتك وقيل هو مشتق من قولهم

دارى تلب دارك اى تواجهها فعنى قوله ليك إتجاهى لك يارب وقيل هو مشتق من قولهم امرأة لبة أى حجة لزوجها فعنناه محبتي لك يارب والثانى ان المختار عندنا ان يلبى من دبر صلواته وهذا قول ابن عباس رضى الله عنه وكان ابن عمر رضى الله عنهما يقول يلبى حين تستوى به راحلته وذكر جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لى حين علا البيداء الا ان ابن عمر رضى الله عنه رد هذا فقال ان بيدهم هذه تكذبون فيها على رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما لى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين استوت به راحلته وعن سعيد بن جبير رضى الله عنه قال قلت لابن عباس رضى الله عنه كيف اختلف الناس فى وقت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم وما حجب المرأة واحدة قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى دبر صلواته فسمع ذلك قوم من أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين فقلوه وكانوا القوم يأتونه أرسالا فلبى حين استوت به راحلته فسمع تليته قوم فظنوا انه أول تليته فقلوا ذلك ثم لى حسين علا البيداء فسمه آخرون فظنوا انه أول تليته فقلوا ذلك وإيم الله ما أوجبها الا فى مصلاه والثالث انه لا خلاف ان التلبية جواب الدعاء والسكلام فى ان الداعى من هو قيل الداعى هو الله تعالى كما قال تعالى فاطر السموات والارض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم وقيل الداعى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال صلوات الله عليه ان سيدا بنى داراً واتخذ فيها مأدبة وبعث داعياً وأراد بالداعى نفسه والاظهر ان الداعى هو الخليل صلوات الله عليه على ما روى انه لما فرغ من بناء البيت أمر بأن يدعو الناس الى الحج فصعد بأبى قيس وقال الا ان الله تعالى أمر ببناء بيت له وقد بنى الاخجوه فبلغ الله صوته الناس فى أصلاب آبائهم وأرحام أمهاتهم فذهب من أجاب مرة ومنهم من أجاب مرتين وأكثر من ذلك وعلى حسب جوارهم يحجون وبيان هذا فى قوله تعالى وأذن فى الناس بالحج الآية فالتلبية اجابة لدعاء الخليل صلوات الله عليه وسلامه ثم صفة التلبية ان يقول لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لا شريك لك هكذا رواه ابن عمر وابن مسعود رضى الله عنهما فى صفة تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن أهل اللغة من اختار نصب الالف فى قوله ان الحمد ومعناه لان الحمد أو بان الحمد فأما المختار عندنا الكسر وهو المروى عن محمد رحمه الله تعالى ووافقه الفراء لان بكسر الالف يكون ابتداء الثناء وينصب الالف يكون وصفا لما تقدم وابتداء الثناء أولى ولا بأس عندنا فى الريادة على هذه التلبية وبين العلماء اختلاف يأتى فى موضعه ان

شاء الله تعالى فظاهر المذهب عندنا ان غير هذا اللفظ من الشاء والتسبيح يقوم مقامه في حق
 من يحسن التلبية أو لا يحسن وكذلك لو أتى به بالفارسية فهو والعربية سواء اما على قول
 أبي حنيفة فظاهر لانا قد بينا مذهبه في التكبير عند افتتاح الصلوات أن المعتبر ذكر الله
 تعالى على سبيل التعظيم وان لفظ الفارسية والعربية فيه سواء فكذلك هنا ونحمد الله
 تعالى هناك يقول لا يتأدى بالفارسية ممن يحسن العربية وهنا يتأدى لان غير الذكر هنا
 يقوم مقام الذكر وهو تقليد الهدي فكذلك غير العربية يقوم مقام العربية بخلاف الصلوات
 وبهذا يفرق أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى بين التلبية والتكبير عند افتتاح
 الصلوات. وقد روى الحسن عن أبي يوسف رحمهما الله تعالى أن غير التلبية من الاذكار
 لا يقوم مقام التلبية هنا كما في الصلوات على قوله ولا يصير محرما بمجرد التنية ما لم يأت
 بالتلبية أو ما يقوم مقامها خلافا للشافعي رحمه الله تعالى وبيانه يأتي في موضعه ان شاء الله
 تعالى ﴿ قال ﴾ والمستحب رفع الصوت بالتلبية هكذا روى خلاد بن السائب أن النبي صلى
 الله عليه وسلم قال أمرني جبريل عليه السلام أن آمرأتي أو من ممي بأن يرفعوا أصواتهم
 بالتلبية وقال صلى الله عليه وسلم أفضل الحج المبعج والتج فالحج رفع الصوت بالتلبية والتج ارافة
 الدم والمستحب عندنا في الاذكار والدعاء الخفية الا فيما تعلق باعلانه مقصود كالاذان للاعلام
 والخطبة لاوعظ وتكبيرات الصلوات لاعلام التحريم والانتقال والقراءة لاسماع المؤتم
 فالتلبية للشروع فيما هو من اعلام الدين فهذا كان المستحب رفع الصوت به ﴿ قال ﴾ فاذا
 ليبت فقد أحرمت يعني اذا نويت وليبت الا أنه لم يذكرك التنية لتقدم الاشارة اليها في قوله اللهم
 اني أريد الحج قال فاتق ما نهى الله عنه من قتل الصيد والرفث والفسوق والجدال أما قتل
 الصيد فالحرم منه في قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم والصيد محرم عليه ما دام
 محرما لقوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وأما الرفث والفسوق والجدال فالتنهى
 عنها في قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فهو نهى بصيغة التثنية وهذا أكد
 ما يكون من الهوى وفي تفسير الرفث قولان أحدهما الجماع بيانه في قوله تعالى أحل لكم ليلة
 الصيام الرفث والثاني الكلام الفاحش الا ان ابن عباس رضى الله عنه كان يقول انما يكون
 الكلام الفاحش رفثا بحضرة النساء حتى روى أنه كان ينشد في احرامه

ومن عشرين بنا هميسا ان تصدق الطير نك لميسا

(لميس اسم جاريته) ثقيل له أثرفت وأنت محرم فقال إنما الرث بحضرة النساء وقال أبو هريرة رضي الله عنه كنا نشد الأسماء في حالة الإحرام ثقيل له مثل ماذا فقال مثل قول القائل

قامت تريك رهبة أن تصر ما ساءاً بحناء وكبا أدما

ذكر في كفاية المتحفظ وأما الفسوق فهو اسم للمعاصي وذلك منهي عنه في الإحرام وغير الإحرام إلا أن الحظر في الإحرام أشد لحرمة العبادة وفي تفسير الجلال نولان أحدهما أن يجادل رفيقه في الطريق والثاني أن المراد مجادلة المشركين في تقديم وقت الحج وتأخيرها وذلك هو النسب الذي قال الله تعالى إنما النسب زيادة في الكفر الآية وذلك مني بعد الإسلام قال لا يشير إلى صيد ولا يدل عليه حديث أبي قتادة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه رضوان الله عليهم وكانوا محرمين هل أشرت هل أعنت هل دلتهم فقالوا لا فقال إذن فكلوا ولأن المحرم على المحرم التعرض للصيد بما يزيل الأمن عنه وذلك يحصل بالدلالة والإشارة وربما يتطرق به إلى القتل وما يكون محرم العين فهو محرم بدواعيه كالزنا قال لا تغطي رأسك ولا وجهك وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا بأس للرجل بأن يغطي وجهه ولا يغطي رأسه والمرأة تغطي رأسها ولا وجهها واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم إحرام الرجل في رأسه وإحرام المرأة في وجهها ولنا حديث الأعرابي حين وقصت به ناقته في أخافيق جردان وهو محرم فقال صلى الله عليه وسلم لا تخمروا رأسه ووجهه وفي هذا تنصيص على أن المحرم لا يغطي رأسه ووجهه ورخص رسول الله صلى الله عليه وسلم لثمان رضي الله عنه حين اشتكت عينه في حال الإحرام أن يغطي وجهه فنخصيصه حالة الضرورة بالرخصة دليل على أن المحرم منهي عن تغطية الوجه ولأن المرأة لا تغطي وجهها بالاجماع مع أنها عورة مستورة فإن في كشف الوجه منها خوف الفتنة فلان لا يغطي الرجل وجهه لأجل الإحرام أولى وتأويل الحديث بيان الفرق بين الرجل والمرأة في تغطية الرأس قال لا تلبس قباء ولا قميصا ولا سراويل ولا قلنسوة لحديث ابن عمر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين إلا أن لا يجد ثملين فليقطعهما أسفل من الكعبين ولا تنقب المرأة الإحرام قال لا تلبس ثوبا مصبوغا بالمصفر ولا بالزعفران ولا بالورس لما روى عن النبي

صلى الله عليه وسلم أنه قال لا يلبس المحرم ثوباً مسه زعفران أو ورس وإن عمر بن الخطاب
 رضي الله عنه لما رأى على طلحة بن عبيد الله ثوباً مصبوحاً بعمد إحرامه علاه بالذرة فقال
 لا تعجل يا أمير المؤمنين فاعا هو بمشق فقال نعم ولكن من ينظر إليك من بعد لا يعرف
 ذلك فيرجع إلى قبيلته ويقول رأيت على طلحة في إحرامه ثوباً مصبوحاً فيعيرك الناس بذلك
 فإن كان قد غسل حتى لا ينفض فلا بأس بلبسه لأن المنهي نفس الطيب لا لونه وبعد
 الغسل بهذه الصفة لا يبقى من عين الطيب فيه شيء **وقال** لا تمس طيباً بعد إحرامك
 ولا تدهن لقوله صلى الله عليه وسلم الحاج الشعث الثعل واستعمال الدهن والطيب يزيل
 هذه الصفة فيكون محرماً بعد الإحرام **وقال** وإذا حككت رأسك فارقى بحكك حتى
 لا يتأثر الشعر فإن أزاله ما ينمو من البدن حرام على المحرم لأن أوان قضاء النفث عند
 التحلل من الإحرام كما قال الله تعالى بعد ذبح الهدي ثم يقضوا نفثهم **وقال** ولا تغسل
 رأسك ولحيتك بالخطمي لأن الخطمي تقتل هوام الرأس وتزيل الشعث الذي جعله رسول
 الله صلى الله عليه وسلم صفة الحاج وهو من نوع قضاء النفث أيضاً **وقال** ولا تقص
 أطعارك لأنه إزالة ما ينمو من البدن فكان من نوع قضاء النفث **وقال** وأكثر من
 التلبية في دبر كل صلاة وكما تليت ركبا وكما علوت شربا وكما هبطت واديا وبالأسحار
 هكذا نقل أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم كانوا يلبون في هذه
 الأحوال ثم تلبية المحرم في أدبار الصلوات كتكبير غير المحرم في أيام الحج في أدبار الصلوات
 فكما يؤتى بالتكبير بعد السلام فكذلك بالتلبية وكما أن المصلي يكبر عند الانتقال من ركن
 إلى ركن فكذلك المحرم يلبي عند الانتقال من حال إلى حال . وروى الأعمش عن خنيفة
 قال كانوا يستحبون التلبية عند ست في أدبار الصلوات وإذا استعطف الرجل براحلته وإذا
 صعد شربا وإذا هبط واديا وإذا لقي بعضهم بعضاً وبالأسحار **وقال** وإذا قدمت مكة
 فلا يضرك ليلاً دخلتها أو نهاراً لأن هذا دخول بلدة فيستوى فيه الليل والنهار كسائر
 البلدان والرواة اختلفوا في وقت دخول رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة فروى جابر
 رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم صلى العشاء بذي طوى ثم هجع هجعة ثم دخل
 مكة فطاف ليلاً وروى ابن عمر رضي الله عنه أنه بات بذي طوى فلما أصبح دخل مكة
 نهاراً والذي روى عن عمر رضي الله عنه أنه كان ينهى الناس عن دخول مكة ليلاً كان

ذلك للاشفاق مخافة السرق ليرى الانسان أين ينزل ويضع رحله وروى عن عمر رضى الله عنه انه حين قدم مكة متمراً في رمضان وجد الناس يصلون التراويح فصلى معهم وعن عائشة والحسن والحسين رضوان الله عليهم أنهم كانوا يدخلون مكة ليلاً قال ﷺ فادخل المسجد لانه قصد زيارة البيت والبيت في المسجد وروى جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة دخل للمسجد فلما وقع بعصره على البيت قال اللهم زد بيتك تشريفاً وتطييباً وتكريماً وبراً ومهابة ولم يذكر في الكتاب تعيين شيء من الادعية في مشاهد الحج لما قال محمد رحمه الله تعالى التوفيت في الدعاء يذهب رقة القلب فاستحبوا ان يدعو كل واحد بما يحضره ليكون أقرب الى الخشوع وان تبرك بما تقبل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو حسن وكان ابن عمر رضى الله عنهما يقول اذا لقي البيت بسم الله والله أكبر وعن عطاء رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا لقي البيت يقول أعوذ برب البيت من الدين والفقر ومن ضيق الصدر وعذاب القبر ﷺ ثم ابدأ بالحجر الأسود فاستلمه هكذا روى جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم بدأ بالحجر الأسود فاستلمه وعن عمر رضى الله عنه انه استلم الحجر الأسود وقال رأيت أبا القاسم بك حفيماً وعن ابن عمر رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحجر ووضع شفتيه عليه وبكى طويلاً ثم نظر فاذا هو بعمر رضى الله عنه فقال يا عمر هنا تسكب العبرات وان عمر رضى الله عنه في خلافته لما أتى الحجر الأسود وقف فقال اما انى أعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا انى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استلمك ما استلمتكم فبلغت مقالته علياً رضى الله عنه فقال اما ان الحجر ينفع فقال له عمر رضى الله عنه وما منفعته يا ختن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله تعالى لما أخذ الدرية من ظهر آدم عليه السلام وقرهم بقوله ألتست بربكم قلوا بلى أودع اقرارهم الحجر فن يستلم الحجر فهو يحدد العهد بذلك الاقرار والحجر يشهد له يوم القيامة واستلام الحجر للطواف بمنزلة التكرير للصلوات فيبدأ به طوافه ﷺ قال ﷺ ان استطعت من غير ان تؤذى مسلماً لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمر رضى الله عنه انك رجل أيد تؤذى النسميف فلا تراحم الناس على الحجر ولكن ان وجدت فرجة فاستلمه والا فاستقبله وكبر وهال ولان استلام الحجر سنة والتحرز عن أذى المسلم واجب فلا ينبغي له ان يؤذى

مسلماً لأقامة السنة ولكن ان استطاع تقيله فعل والا مس الحجر بيده وقبل يده وان لم
يستطع ذلك أمس الحجر شيئاً من عرجون أو غيره ثم قبل ذلك الشيء جاء في الحديث
ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف على راحلته واستلم الاركان بمحجنه وان لم يستطع شيئاً من
ذلك استقبله وكبر وهال وحمد الله تعالى وصلى على النبي صلى الله عليه وسلم وهذا استقبال
مستحب غير واجب لان استقبال البيت عند الطواف لو كان واجباً كان في جميعه كاستقبال
القبلة في الصلوات ولكنه مستحب لحديث ابن عباس رضى الله عنهما قال ان الحجر يبعث
يوم القيامة له عينان يبصر بهما ولسان ينطق به فيشهد بالحق لمن استلمه أو استقبله **وقال**
ثم خذ عن يمينك على باب البيت فطف سبعة أشواط هكذا رواه جابر رضى الله عنه ان النبي
صلى الله عليه وسلم أخذ على يمينه من باب الكعبة فطاف سبعة أشواط ومقادير البداة تعرف
باتويف لا بالرأى **وقال** يرمل في الثلاثة الأول في كل شوط منها من الحجر الاسود
الى الحجر الاسود فالحاصل ان كل طواف بعده سعى فالرمل في الثلاثة الاول منها سنة
وكل طواف ليس بعده سعى فلا رمل فيه والرمل هو الاضطباع وهز الكتفين وهوان
يدخل احد جانبي رداءه تحت إبطه وبقية على المنكب الا خروجه الكتفين في مشيه كالبارز
الذي يتبخر بين الصفيين وكان ابن عباس رضى الله عنه يقول لا رمل في الطواف وانما فعله
رسول الله صلى الله عليه وسلم اظهاراً للجلادة للمشركين على ما روى أن في عمرة القضاء لما
أخلوا له البيت ثلاثة أيام وصعدوا الجبل طاف رسول الله عليه وسلم مع أصحابه فسمع بعض
المشركين يقول لبعض أضياعهم حتى يثرب فاضطجع رسول الله صلى الله عليه وسلم وداؤه
فرمل فقال لأصحابه رضوان الله عليهم أجمعين رحم الله امرأ أرى من نفسه قوة وجلداً فإذا
كان ذلك لا ظمراً للجلادة يومئذ وقد انعدم ذلك المعنى الآن فلامعنى للارمل والمذهب عندنا
أن الرمل سنة لحديث جابر وابن عمر رضى الله عنهم أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف يوم
النحر في حجة الوداع فرمل في الثلاثة الاول ولم يبق للمشركون بمكة عام حجة الوداع وروى
أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه لما أراد الرمل في طوافه فقال علام أهز كنتي وليس هنا أحد
أرايه ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله فأفعله اتباعاً له وأكثراً فيه أن سببه
ما ذكره ابن عباس رضى الله عنه ولكنه صار سنة بذلك السبب فيبقى بعد زواله كرمي
الجار سببه رى اخليل صلوات الله عليه الشيطان ثم بقي بعد زوال ذلك السبب والرمل من

الحجر الاسود الى الحجر الاسود عندنا . وقال سعيد بن جبير رضى الله عنه لا ومل بين
الركن اليماني والحجر وانما الرمل من الحجر الى الركن اليماني وروى في بعض الآثار أن
النبي صلى الله عليه وسلم كان يرمل من الحجر الاسود الى الركن اليماني لان المشركين كانوا
يطلمون عليه فاذا تحول الى الجانب الآخر حال البيت بينه وبينهم فكان لا يرمل وبهذا أخذ
سعيد بن جبير وعطاء ورحمهما الله تعالى ولكنا نأخذ بحديث جابر وابن عمر رضى الله عنهم
أن النبي صلى الله عليه وسلم رمل في الثلاثة الاول من الحجر الى الحجر هو قال وان زحمتك
الباس في رملك فقم فاذا وجدت مسلكا فارمل لانه تمذر عليه اقامة السنة في الطواف للزحام
فليصبر حتى يتمكن من اقامة السنة كالزحوم يوم الجمعة يصبر حتى يتمكن من السجود وتطوف
الاربعة الاشواط الاخر مشيا على هبتك على هذا اتفق رواة نسك رسول الله صلى الله
عليه وسلم وكلما مررت بالحجر الاسود في طوافك هذا فاستلمه ان استطعت من غير أن تؤذى
مساما فان لم تستطع فاستقبله وكبر وهلل لان أشواط الطواف ركعات الصلوات فكما
تفتتح كل ركعة تقوم اليها بالتكبير فكذلك تفتتح كل شوط باستلام الحجر وان أفتحت به
الطواف وختمت به اجزائك كما في الصلوات فتركه تكبيرات الانتقال لا يمنع الجواز فكذلك
لا بأس بتركه استلام الحجر عند افتتاح كل شوط فاذا كان افتتاحه للطواف باستلام
الحجر وختمه بذلك ففيا بين ذلك يحمل كما استلم هو قال وليكن طوافك في كل
شوط وراء الحطيم والحطيم اسم لموضع بينه وبين البيت فرجة يسمى ذلك الموضع حطيم
وحجر آفسميته بالحجر على معنى أنه حجر من البيت أى منع منه وتسميته بالحطيم على معنى أنه
محطوم من البيت أى مكسور منه فعيل بمعنى مفعول كالقتيل بمعنى مقتول وقيل بل فعيل
بمعنى فاعل أى حاطم كالعلم بمعنى عالم وبيانه فيما جاء في الحديث من دعى على من ظلمه فيه
حطمه الله تعالى فينبني لمن يطوف أن لا يدخل في تلك الفرجة في طوافه ولكنه يطوف
وراء الحطيم كما يطوف وراء البيت لان الحطيم من البيت وهكذا روى أن عائشة رضى الله
عنها نذرت ان فتح الله مكة على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تصلى في البيت ركعتين فأخذ
رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها وأدخلها الحطيم وقال صلى الله عليه وسلم فان الحطيم من البيت
الا أن قومك قصرت بهم النفقة فأخرجوه من البيت ولولا حدثان عهد قومك بالجاهلية
لقضت بناء الكعبة وأظهرت قواعد الخليل صلوات الله عليه وأدخلت الحطيم في البيت

والصفت العتبة بالارض وجعلت لها يمين بابا شرقياً وباباً غربياً ولئن عشت الى قابل لافعلن ذلك فلم يمش صلى الله عليه وسلم ولم يتفرغ لذلك احد من الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم حتى كان زمن عبد الله بن الزبير رضى الله عنه وكان سمع الحديث فيها فعمل ذلك وأظهر قواعد الخليل صلوات الله عليه وبني البيت على قواعد الخليل صلوات الله عليه بحضر من الناس وأدخل الحطيم في البيت فلما قتل كره الحجاج ان يكون بناء البيت على ما فعله ابن الزبير فنقض بناء الكعبة واعاده على ما كان عليه في الجاهلية فاذا ثبت ان الحطيم من البيت فالطواف بالبيت كما قال الله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق ينبغي له أن يطوف من وراء الحطيم ولا يقال لو استقبل الحطيم في الصلاة لا تجوز صلاته ولو كان الحطيم من البيت لجازت لان كون الحطيم من البيت انما يثبت بخبر الواحد وقرينة استقبال القبلة بالنص فلا يأتى بما ثبت بخبر الواحد والحاصل أنه يحتاط في الطواف والصلاة جريماً لان خبر الواحد يوجب العمل ولا يوجب علم اليقين هو قال هو نعم ايت المقام فصل عنده ركعتين أو حيناً تيسر عليك من المسجد هكذا روى جابر رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما فرغ من طوافه أتى المقام وصلى ركعتين وروى عن عمر رضى الله عنه أنه قال يارسول الله لو صليت في مقام ابراهيم فانزل الله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عند المقام ركعتين وهاتان الركعتان عند الفراغ من الطواف واجب لقول النبي صلى الله عليه وسلم وليصل الطائف لكل أسبوع ركعتين والامر للوجوب ولان عمر رضى الله عنه نسي ركعتي الطواف حين خرج من مكة فلما كان بذى طوى صلاهما وقال ركعتان مكان ركعتين وقال أوحى تيسر عليك من المسجد ومراده ان الرحام يكثر عند المقام فلا ينبغي أن يتحمل المشقة لذلك ولكن المسجد كله موضع الصلاة فيصلى حيث تيسر عليه هو قال هو فاذا فرغت منها فعد الى الحجر فاستلمه فان لم تستطع فاستقبل وهما وكبر والاصل ان كل طواف بعده سعى يعود الى استلام الحجر فيه بعد الفراغ من الصلاة وكل طواف ليس بعده سعى لا يعود الى استلام الحجر فيه بعد الصلاة لان الطواف الذي ليس بعده سعى عبادة قد تم فراغه منها حين فرغ من الركعتين فلا معنى للعود الى ما به بدء الطواف فاما الطواف الذي بعده سعى فكما يفتح طوافه باستلام الحجر فكذلك السعى يفتح باستلام الحجر فلهذا يعود الى الحجر فيستلمه هو قال هو ثم اخرج

الى الصفا فن أي باب شاء خرج الا ان جابرا رضى الله عنه روى ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج من باب بني مخزوم وليس ذلك بسنة بل انما فعله لانه كان أقرب الأبواب الى الصفا فهو الذي يسمى الآن باب الصفا فاذا خرج بدأ بالصفا لما روى ان الصحابة رضى الله عنهم قالوا يا رسول الله بأيهما تبدأ قال ابدؤا بما بدأ الله تعالى به يريد قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله **وقال** **﴿**وقم عليها مستقبل الكعبة فتحمدا لله تعالى وتلني عليه وتكبر وتهلل وتلبى وتصل على النبي صلى الله عليه وسلم وتدعو الله تعالى بحاجتك لما روى عن ابن عمر رضى الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم صعد الصفا حتى اذا نظر الى البيت قام مستقبل البيت يدعو وروى جابر رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صعد الصفا استقبل البيت وقال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير لا اله الا الله وحده أنجز وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده ثم قرأ مقدار خمسة وعشرين آية من سورة البقرة ثم نزل وجعل يمشي نحو المروة فلما انتصبت قدماءه في بطن الوادي سمى حتى التوى ازاره بساقيها وهو يقول رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك أنت الاعز الاكرم حتى اذا خرج من بطن الوادي مشى حتى صعد المروة وطاف بهما سبعة أشواط ثم الصعد على الصفا ليصير البيت بمرأى العين منه فانما يصعد بقدر ما يحصل به هذا المقصود وهذا المقصود كان ليستقبل البيت فينبغي ان يستقبله فيأتي بالتحميد والثناء والتكبير والتهلل والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم لان قصده ان يسأل حاجته من الله تعالى فيجمل الثناء مقدمة دعائه وبعد الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم كما يفعله الداعي عند ختم القرآن وغير ذلك ثم ذكر الدعاء هنا ولم يذكره عند استلام الحجر لان تلك الحالة حال ابتداء العبادة وهذا حال ختم العبادة فان ختم الطواف بالسعي يكون والدعاء عند الفراغ من العبادة لا عند ابتدائها كما في فصل الصلاة **﴿**وقال **﴿**ثم اهبط منها نحو المروة وامش على هينتك مشياً حتى تأتي بطن الوادي فاسع في بطن الوادي سعيماً فاذا خرجت منه تمشي على هينتك مشياً حتى تأتي المروة فتصعد عليها وتقوم مستقبل الكعبة فتحمدا لله تعالى وتلني عليه وتكبر وتهلل وتلبى وتصل على النبي صلى الله عليه وسلم ثم تدعو الله تعالى بحاجتك وللناس في أصل السعي في بطن الوادي كلام فقد قيل بان أصله من فعل أم اسماعيل هاجر حين كانت في طلب الماء كلما صار الجبل حائلاً بينها وبين النظر الى ولدها كانت تسعى

حتى تنظر الى ولدها شفقة منها على الولد فصار ذلك سنة والاصح ان يقال فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم في نسكه وأمر أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين ان يفعلوا ذلك فنفعله اتباعا له ولا نشتمل بطلب المني فيه كما لا نشتمل بطلب المني في تقدير الطواف والسعي بسببه أشواط ﴿قال﴾ فلفظ بينهما هكذا سبعة أشواط تبدأ بالصفاء وتحتم بالروة وتسمي في بطن الوادي وكل شوط وظاهر ما قل في الكتاب ان ذهابه من الصفاء الى الروة شوط ورجوعه من الروة الى الصفاء شوط آخر واليه أشار في قوله يبدأ بالصفاء وتحتم بالروة وذكر الطحاوي رحمه الله تعالى انه يطوف بينهما سبعة أشواط من الصفاء الى الصفاء وهو لا ينتهر رجوعه ولا يجعل ذلك شوطاً آخر والاصح ما ذكر في الكتاب لان رواية نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم اتفقوا على أنه طاف بينهما سبعة أشواط وعلى ما قاله الطحاوي رحمه الله تعالى يصير أربعة عشر شوطاً ﴿قال﴾ ثم تقيم بمكة حراماً لا تمحل منه بشي وهذا لانه أحرم بالحج فلا يتحل ما لم يأت بأفعال الحج ﴿قال﴾ وتطوف بالبيت كلها بذلك وتصلي لكل أسبوع ركعتين فان الطواف بالبيت مشبه بالصلوات قال صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة الا أن الله تعالى أحل فيه المنطق فمن نطق فلا ينطق الا بخير والصلاة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر وكذلك الطواف ولكنه لا يسمى عقيب سائر الاطوفة في هذه المدة لان السعي الواحد من الواجبات للحج وقد أتى به فلو سعى بعد ذلك كان متفلاً به والتفعل بالسعي غير مشروع ﴿قال﴾ حتى تروح مع الناس الى منى يوم التروية فتبيت بها ليلة عرفة وتصلي بها الغداة يوم عرفة هكذا روى جابر وابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الفجر يوم التروية بمكة فلما طلمت الشمس راح الى منى فصلى بها الظهر والمغرب والعشاء والفجر يوم عرفة ثم راح الى عرفات ﴿قال﴾ ثم تندو الى عرفات لحديث ابن عمر رضي الله عنهما ان جبرائيل صلوات الله عليه أتى ابراهيم يوم التروية فأمره فراح الى منى وبات بها ثم غدا به الى عرفات ﴿قال﴾ ونزل بها مع الناس لانه من الناس فيستزل حيث ينزلون ومراده أنه لا ينزل على الطريق كيلا يضيق على المارة ولا يتأذى هو بهم ﴿قال﴾ فان صليت الظهر والعصر مع الامام فحسن والحاصل أنه كما زالت الشمس يوم عرفة يصلي الامام بالناس الظهر والعصر بعرفات هكذا روى جابر رضي الله عنه في حديثه قال لما زالت الشمس صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم

بالناس الظهر والعصر بأذان واقامتين وكتب عبد الملك بن مروان الى الحجاج ان لا يخالف
 ابن عمر رضي الله عنه في شيء من أمر المناسك فلما زالت الشمس أتى ابن عمر رضي الله عنه
 سرادفه فقال ابن هذا نخرج الحجاج فقال ان أردت السنة فالساعة فقال انتظرنى حتى اغتسل
 فانتظره فاغتسل وراح الى المصلى والاعتسال في هذا الوقت بمرقات سنة فان اكتفى
 بالوضوء أجزأه وان اغتسل فهو أفضل كما عند الاحرام وكما في العيدين والجمعة ثم يخطب
 قبل الصلاة خطبتين بينهما جلسة كما في الجمعة والعيدين هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه
 وسلم وهذا لان المقصود تعليم الناس المناسك والجمع بين الصلاتين من المناسك فيقدم
 الخطبة عليه لتعليم الناس ولانهم بعد الفراغ من الصلاة يتفرقون في الموقف ولا يجتمعون
 لاستماع الخطبة وفي ظاهر المذهب اذا صعد الامام المبرر مجلس أذن المؤذن كما في الجمعة
 وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه يؤذن قبل خروج الامام لان هذا الأذان لأداء الظهر
 كما في سائر الايام وهذا قوله الاول فاذا فرغ من الخطبة أقام المؤذن وصلى الامام بالناس
 الظهر ركعتين اذا كان مسافراً ثم يقوم المؤذن فيقوم ثالثة فيصلّى بهم العصر من غير أن
 يشتغل بين الصلاتين هكذا رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنه في صفة نسك رسول الله
 صلى الله عليه وسلم وهذا لان تقديم العصر على وقته ليتوصل الى الوقوف المقصود ولئلا
 ينقطع وقوفه فلأن لا يشتغل بالنافلة بين الصلاتين ليحصل هذا المقصود أولى وانما
 يعيد الإقامة للعصر لانه مجمل على وقته المعروف فيعيد الإقامة له اعلاماً للناس وان اشتغل
 بالنظير بين الصلاتين أعاد الأذان للعصر الا في رواية ابن سماعة عن محمد رحمه الله تعالى
 انه قال ما دام في وقت الظهر لا يعيد الأذان للعصر فأما في ظاهر الرواية فاشتغاله بالنفل
 أو بعمل آخر يقطع فور الأذان الأول فيعيد الأذان للعصر (قال) وان لم يدرك الجمع
 مع الامام وأراد أن يصلى وحده صلى كل صلاة لوقتها في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى
 وعلى قول أبي يوسف ومحمد والشافعي رحمه الله تعالى يجمع بينهما كما يفعل مع الامام
 قال في الكتاب بلغنا ذلك عن عائشة وابن عمر رضي الله عنهم وعال فقال لان العصر انما
 قدمت لأجل الوقت ومعنى هذا الكلام أن الجمع بين الصلاتين انما جاز لحاجته الى امتداد
 الوقوف فان الموقف هبوط وصمود لا يمكن تسوية الصفوف فيها فيحتاجون الى الخروج
 منها والاجتماع لصلاة العصر فينقطع وقوفهم وامتداد الوقوف الى غروب الشمس واجب

فالحاجة الى ذلك جوزه الجمع بين الصلاتين وفي هذا المنفرد والذي يصلى مع الامام سواء وقاس هذا الجمع بالجمع الثاني بالمزدلفة فان الامام فيه ليس بشرط بالاتفاق وهذا النسك متبر يسائر للناسك في أنه لا يشترط فيه الامام وأبو حنيفة رحمه الله تعالى استدل بقوله تعالى في الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً أي فرضاً مؤقتاً بالمحافظة على الوقت في الصلاة فرض يتقين فلا يجوز تركه الا يتقين وهو الموضوع الذي وزد النص به وانما ورد النص بجمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين والخلفاء من بعده فلا يجوز الجمع الا بتلك الصفة وكأن المعنى فيه ان هذا الجمع مختص بمكان وزمان ومثله لا يجوز الا بامام كاقامة الخطبة مقام ركعتين في الجمعة لما كان مختصاً بمكان وزمان كان الامام شرطاً فيه بخلاف الجمع الثاني فانه أداء المغرب في وقت المساء وذلك غير مختص بمكان وزمان فأما هذا فعجل المصر على وقته وذلك لا يجوز الا في هذا المكان وهذا الزمان ثم يسلم ان هذا الجمع لاجل الوقوف ولكن الحاجة الى الجمع للجماعة لانه فرد لان المنفرد يمكنه أن يصلى المصر في وقته في موضع وقوفه فان المصلي واقف فلا ينقطع وقوفه بالاشتغال بالصلاة وانما يحتاجون الى الخروج لتسوية الصفوف اذا أدوها بالجماعة ولانه يشق عليهم الاجتماع فانهم بعد الفراغ من الصلاة يتفرقون في الموقف فيختار كل واحد منهم موضعاً خالياً يناجي فيه ربه عز وجل وهذا المعنى ينعدم في حق المنفرد لانه يمكنه أداء المصر في وقته في موضع خلوته وحديث عائشة وابن عمر رضي الله تعالى عنهم محمول على الامام الاجل وهو الخليفة أنه ليس بشرط ثم يمارضه قول ابن مسعود رضي الله تعالى عنه يصلى المنفرد كل صلاة لوقتها **وقال** ولو فاتهم الظهر مع الامام وأدرك المصر معه عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لم يجمع بينهما أيضاً وعند زفر رحمه الله تعالى يجمع بينهما لان التغير انما وقع في المصر فانها معجلة على وقتها واشتراط الامام لوقوع التغير فيقتصر على ما وقع فيه التغير وجه قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان العصر في هذا اليوم كالتيق للظهر لأنهما صلاتان أدبتا في وقت واحد والثانية منهما مرتبة على الاولى فكان بمنزلة العشاء مع الوتر فكما ان الوتر تبع للعشاء فكذلك المصر تبع للظهر هنا ولما جعل الامام شرطاً في التبع كان شرطاً في الأصل بطريق الاولى ودليل التبعية أنه لا يجوز العصر في هذا اليوم الا بعد صحة أداء الظهر حتى لو تيسر في يوم الغيم انهم صلوا الظهر قبل الزوال والمصر بعده لزمهم اعادة الصلاتين وكذلك لو جدد الوضوء بين

الصلاتين ثم نين أنه صلى الظهر بغير وضوء لزمه إعادة الصلاتين بخلاف سائر الأيام وعلى
 هذا الاحرام بالحج شرط لا داء هاتين الصلاتين حتى ان الحلال اذا صلى الظهر مع الامام
 ثم أحرم بالحج فصلى العصر والمحرم بالعمره صلى الظهر مع الامام ثم أحرم بالحج فصلى العصر
 معه لم يجزه العصر الا في وقتها وعند زفر رحمه الله تعالى يجزيه وفي احدى الروايتين يشترط
 لهذا الجمع ان يكون محرماً بالحج قبل زوال الشمس لان بزوال الشمس يدخل وقت الجمع
 ويختص بهذا الجمع المحرم بالحج فيشترط تقديم الاحرام بالحج على الزوال وفي الرواية الأخرى
 وان أحرم بالحج بعد الزوال فله ان يجمع بين الصلاتين لان اشتراط الاحرام بالحج لاجل
 الصلاة لا لأجل الوقت فاذا صلى العصر راح الى الموقف فوقف به ويحمد الله تعالى ويثني
 عليه ويهلل ويكبر ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويلبي ويدعو الله تعالى بحاجته والحاصل
 فيه انه يقف في أى موضع شاء من اللوقف والأفضل ان يقف بالقرب من الامام لان
 الامام يعلم الناس ما يحتاجون اليه ويدعو فن كان أقرب اليه كان أقرب الى الاستماع
 والتأمين على دعائه فيكون أفضل **وقال** **ي** وينبغي ان يقف مستقبل القبلة ان شاء ركباً
 وان شاء على قدميه وقد ذكر جابر رضى الله عنه في حديثه ان النبي صلى الله عليه وسلم
 وقف على راحلته وجعل نحرها الى بطن الحراب فوقف عليها مستقبل القبلة يدعو وفي
 الحديث خير المواضع ما استقبلت به القبلة وان اختار بوقوفه موضعاً آخر بالبعد من الامام
 جاز الحديث عطاء رحمه الله تعالى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال عرفة كلها موقف وجناح
 مكة كلها منحرف وفي حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنهم أن النبي
 صلى الله عليه وسلم قال عرفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة والمزدلفة كلها موقف
 وارتفعوا عن وادى محسر وفي وقوفه يدعو هكذا رواه علي رضى الله عنه أن النبي صلى
 الله عليه وسلم قال أفضل دعائى ودعاء الأنبياء قبلى بمرقات لا اله الا الله وحده لا شريك
 له الى آخره اللهم اجعل لى فى قلبى نوراً وفى سمى نوراً وفى بصرى نوراً اللهم اشرح لى
 صدرى ويسر لى أمرى حديث فيه طول وقد بينا أنه يختار من الدعاء ما يشاء واجتهد
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الدعاء فى هذا الموقف لأتمه فاستجيب له الا فى الدماء
 والمظالم **وقال** **ي** ويلبي فى هذا الموقف عندنا وقال مالك رحمه الله تعالى الحاج يقطع التلبية
 كما يقف بعرفة لان اجابته باللسان الى أن يحضر وقد تم حضوره فان معظم أركان الحج الوقوف

عرفة قال صلى الله عليه وسلم الحج عرفة ولكم استدلال بحديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه لما أتت عرفة فقال له رجل يا شيخ ليس هذا موضع اللبنة فقال ابن مسعود رضي الله عنه أحمل الناس ثم طال بهم المهد لك عدد التراب ليك حججت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال يلى حتى روى حمره النقة ولان اللبنة في هذه المادة كالسكير في الصلوات وكما تأتي بالسكير إلى آخر الصلاة وكذلك تأتي باللبنة ها إلى وقت الخروج من الاحرام وذلك عند الرمي يكون **﴿قال﴾** وإذا عرت الشمس دفع على هذه على هذا الحق رواه لك رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه وقت عرفة حتى إذا عرت الشمس دفع منها وروى أنه حطب عرفة فقال أيها الناس إن أهل الحاضرة والأولاد يذهبون من عرفة قبل غروب الشمس إذا نعتت بهارؤس الخيال كما هم في وجوههم وإن هذا ليس كحديثهم فادعوا بعد غروب الشمس فقد نأشر ذلك وأمر به إظهاراً لمخالفة المشركين فليس لأحد أن يخالف ذلك إلا أنه إن حاب الزحام فمحل قبل الامام فلا بأس به إذا لم يخرج من حدود عرفة قبل غروب الشمس وكذلك إن مكث قليلاً بعد غروب الشمس وذهب الامام مع الناس لحوق الزحام فلا بأس به بعد أن لا يطوله الحديث عائشة رضي الله تعالى عنها أنها بعد إفاضة الامام دعت لشراب فأفطرت ثم أفاضت **﴿قال﴾** ويشي على هيبه في الطريق هكذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أيها الناس ليس الرب في الجبال الحل ولا في انصاع الابل عليكم بالسكينة والوفاء . وروى حارر رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يمشي على راحله في الطريق على هيبته حتى إذا كان في نطش الوادي أوصع راحله وحمل يقول

اليك تمدو فلماً وصيبها معارفاً دين العاردي ديبها

• ممتزجاً في نطها حبيبها •

فرغم بعض الناس أن الايصاع في هذا الموضع سنة وليسوا يقولون وتأويله إن راحله كنت في هذا الموضع فعبثاً فاستثكت كما هو عادة الدواب لأن يكون قصده الايصاع **﴿قال﴾** ولا يصلح المغرب في الطريق حتى تأتي المردلة لما روى أن أسامة بن زيد رضي الله تعالى عنه كان ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطريق من المردلة فقال الصلاة يا رسول الله فقال عليه الصلاة والسلام أمامك ومراده من هذا اللفظ اما الوقت أو المكان ولم

يصل حتى انتهى الى المزدلفة فكان ذلك دليلاً ظاهراً على أنه لا يشتغل بالصلاة قبل الايمان
 الى المزدلفة فاذا أتى المزدلفة نزل بهامع الناس وانما ينزل عن عین الطريق أو عن يساره ويترز
 عن النزول على الطريق كيلا يضيق على المارة ولا يتأذى هو بهم فيصلى المغرب والمشاء
 بأذان واقامة واحدة وقال زفر رحمه الله تعالى بأذان واقامتین هكذا رواه ابن عمر رضي
 الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما جابر رضي الله عنه يروي أنه جمع بينهما
 بأذان واقامة واحدة والمراد بحديث ابن عمر رضي الله عنهما هذا أيضاً الا أنه سمي الاذان
 اقامة وكل واحد منهما يسمى باسم صاحبه قال صلى الله عليه وسلم بين كل أذانين
 صلاة لمن شاء يريد بين الاذان والاقامة ثم العشاء هنا مؤداة في وقتها المأمور فلا تقع
 الحاجة الى افراد الاقامة لها بخلاف العصر بعرفات فانها معجلة على وقتها وان صبح أن النبي
 صلى الله عليه وسلم افرد الاقامة فتأويله أنه اشتغل بين الصلاتين بنفل أو شغل آخر
 وعندنا في مثل هذا الموضع تفرد الاقامة للعشاء وقد ذكر في بعض روايات ابن عمر رضي
 الله عنه أنه تمشى بعد المغرب ثم افرد الاقامة للعشاء قال ثم يبيت بها فاذا انشق
 الفجر صلى الفجر بنفس هكذا رواه جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما
 صلى العشاء بالمزدلفة بسط له شيء فبات عليه فلما طلع الفجر صلى الفجر . وقال ابن
 مسعود رضي الله عنه ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة قبل ميقاتها
 الا صلاة الفجر صبيحة الجمع فانه صلاها يومئذ بنفس ولان الاسفار بالفجر وان كان أفضل
 في سائر المواضع ففي هذا الموضع التغليس أفضل لحاجته الى الوقوف بعده وفي الاسفار
 بعض التأخير في الوقوف فاذا كان يجوز تعجيل العصر على وقتها للحاجة الى الوقوف بعدها
 فلأن يجوز التغليس بالفجر كان أولى قال ثم يقف بالمسعى الحرام مع الناس بحمد الله
 تعالى ويثنى عليه ويهلل ويكبر ويلبي ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو الله تعالى
 بحاجته وهذا الوقوف منصوص عليه في القرآن والوقوف بعرفات مشار اليه في قوله تعالى
 فاذا أفقستم من عرفات الآية وقد وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الموضع
 يدعو حتى قال ابن عباس رضي الله عنه رأيت يديه عند نحره بالمسعى الحرام وهو يدعو
 كالمستظلم المسكين وانما هم مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الموقف فانه
 دعا لأمته فاستجيب له في الدماء والمظالم أيضاً والناس في الجاهلية كانوا متفقين على هذا

الموقف مختلفين في الوقوف بمرقة فان الحس كانوا لا يقفون بمرقة ويقولون لا يعظم غير
 الحرم حتى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما وقف بمرقة جعل الناس يتعجبون ويقولون فيما
 بينهم هذا من الحس فاباله خرج من الحرم فرفنا انه ينبغي ان لا يترك الوقوف بالمشر
 الحرام حتى اذا اسفر جدا دفع قبل ان تطلع الشمس هكذا رواه جابر وابن عمر رضي الله
 عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم وقف بالمشر الحرام حتى اذا كادت الشمس ان تطلع دفع الي
 منى وان اهل الجاهلية كانوا لا يدفعون من هذا الموقف حتى تطلع الشمس فاذا طلعت
 وصارت كالمام على رؤس الجبال دفعوا وكانوا يقولون: اشرق شيركيا فغير مخالفهم رسول
 الله صلى الله عليه وسلم ودفع قبل طلوع الشمس فيجب الاخذ بقوله لما فيه من اظهار مخالفة
 المشركين كما في الدفع من عرفات فاذا اتى منى يأتى جرة العقبة ويرميها من بطن الوادي
 بسبع حصيات مثل حصى الخذف لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اتى منى يوم النحر
 لم يرج على شئ حتى رمى جرة العقبة وقال أول نسكنا هنا بنى ان رمى ثم نذبح ثم نحلق
 ويرميها من بطن الوادي لما روى ان ابن مسعود رضي الله عنه وقف في بطن الوادي
 فرمى سبع حصيات فقبل له ان ناساً يرمونها من فوقها فقال أجهل الناس أم نسوا هذا والله
 الذي لا اله غيره مقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة وهكذا نقل عن ابن عمر رضي الله عنهما
 انه رمى جرة العقبة من بطن الوادي وقال هكذا فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما يرمى
 مثل حصى الخذف لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم أمر ابن عباس رضي الله عنهما ان يناوله
 سبع حصيات فأخذهن بيده وجعل يقول للناس: مثل هذا فاقوموا وفي رواية عليكم بحصى الخذف
 لا يؤذى بضمكم بعضاً والمقصود اتباع سنة الخليل عليه السلام وبهذا القدر يحصل المقصود فلو
 رمى بأكثر من حصى الخذف ربما يصيب انساناً فيؤذيه ويكبر مع كل حصاة ويقطع التلبية عند
 أول حصاة يرمى بها جرة العقبة اما قطع التلبية عند الرمي فقد رواه ابن مسعود رضي الله عنه
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهكذا رواه جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
 قطع التلبية عند أول حصاة رمى بها جرة العقبة وأما التكبير عند كل حصاة فقد رواه ابن
 عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن سالم بن عبد الله انه لما أراد الرمي
 وقف في بطن الوادي وجعل يقول عند رمي كل حصاة بسم الله والله أكبر اللهم اجعله حجاً
 مبروراً وذنباً مغفوراً وسعيّاً مشكوراً ثم قال هكذا حدثني أبي عن رسول الله صلى الله عليه

وسلم انه قال عند كل حصاة مثل ما قلت قال ﷺ وابتداء وقت الرمي عندنا من وقت طلوع
 الفجر من يوم النحر وعلى قول سفيان الثوري رحمه الله تعالى من وقت طلوع الشمس وعند
 الشافعي رحمه الله تعالى يجوز الرمي بعد النصف الاول من ليلة الحر واستدل الثوري رحمه
 الله تعالى بحديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم ضمعة أهله من
 المزدلفة وجعل يلطخ اخفافهم ويقول أغيلمة بني عبد المطلب لا ترموا جرة العقبة حتى تطلع
 الشمس وحببنا في ذلك ما روى أنه لما قدم ضمعة أهله قال أي بني لا ترموا جرة العقبة
 الا مصبحين فنعمل بالحديثين جميعا فنقول بعد الصبح يجوز وتأخيرها الى ما بعد طلوع
 الشمس أولى واستدل الشافعي رحمه الله تعالى بما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص
 للرعاة أن يرموا ليلا وتأويل ذلك عندنا في الليلة الثانية والثالثة دون الأولى والمعنى فيه أن
 دخول وقت الرمي بخروج وقت الوقوف اذ لا يجتمع الرمي والوقوف في وقت واحد
 ووقت الوقوف يمتد الى طلوع الفجر فوقت الرمي يكون بعده أو وقت الرمي هو وقت
 التضحية وانما يدخل وقت التضحية بطلوع الفجر الثاني فكذلك وقت الرمي ﷺ قال ﷺ ولا
 يرى يومئذ من الجمار غيرها لحديث جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرم في
 اليوم الأول الا جرة العقبة ﷺ قال ﷺ ولا يقوم عندها لانه قد بقي عليه أعمال يحتاج الى
 أدائها في هذا اليوم ولأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرم عند جرة العقبة ولكنه يأتي منزله
 فيحلق أو يقصر والحلق أفضل لانه جاء أوان التحلل عن الاحرام والتحلل بالحلق أو بالتقصير
 كما أشار الله عز وجل اليه في قوله ثم ليقضوا نفهم وقضاء التفث بالحلق يكون وروي أن
 النبي صلى الله عليه وسلم لما ذبح هداياه دعى بالحلاق فأهوى اليه الشق الايمن من رأسه
 خلفه وقسم شعره على أصحابه رضي الله تعالى عنهم ثم حلق الشق الايسر وأعطى شعره أم
 سلم رضي الله تعالى عنها ولم يذكر الذبح هنا لانه من حكم المفرد بالحج وليس عليه هدي
 وهو مسافر أيضا لا تلزمه التضحية ولكنه لو قطوع بذبح الهدى فهو حسن يذبحه بعد
 الرمي نبل الحلق لما روينا أن أول نسكنا أن نرى ثم نذبح ثم نحلق والحلق أفضل من التقصير
 لأن الله تعالى بدأه في كتابه في قوله محلقين رؤسكم ومقصرين وقال ولا تحلقوا رؤسكم
 حتى يبلغ الهدى محله فهذا بيان أنه ينبغي أن يتحل بالحلق وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 رحم الله المحلقين فقل والمقصرين فقال رحم الله المحلقين حتى قال في الرابعة والمقصرين فقد

ظاهر في هذا الدعاء ثلاث مرات للمحلقين فدل أنه أفضل (قال) ثم قد حل له كل شيء
 الا النساء فالحاصل أن في الحج احلالين أحدهما بالخلق والثاني بالطواف فبالخلق يحل له كل
 شيء كان حراماً على المحرم الا النساء وقيل مالك رحمه الله تعالى الا النساء والطيب . وقال
 الآتي رحمه الله تعالى الا النساء وقتل الصيد لانهما محرمان بنص القرآن فلا ترتفع حرمتها
 الا بتمام الاحلال ولكننا نقول قتل الصيد ليس بنظير الجماع الا يري أن الاحرام يفسد
 بالجماع وقتل الصيد لا يفسد فكان هو نظير سائر المحظورات يرتفع بالخلق ومالك رحمه
 الله تعالى يقول استعمال الطيب من دواعي الجماع فلا يحل الا بالطواف كنفس الجماع وحجتها
 حديث عائشة رضي الله عنها كنت أطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهرامه ليل
 أن يحرم وحله قبل أن يطوف بالبيت واستعمال الطيب لا يفسد الاحرام بحال بخلاف
 النساء فكان قياس سائر المحظورات ولهذا الاصل قال الشافعي رحمه الله تعالى حرمة الجماع
 فيما دون الفرج ترتفع بالخلق أيضاً لانه لا يفسد الاحرام بحال ولكننا نقول ما يقصد منه
 قضاء الشهوة بالنساء فله مؤخر الى تمام الاحلال بالطواف شرعاً وفي ذلك الجماع في الفرج
 وفيما دون الفرج سواء (وقال) ثم يزور من يومه ذلك البيت إن استطاع أو من المد
 أو من بعد المد ولا يؤخره الى ما بعد ذلك فيطوف به أسبوعاً ويصلي ركعتين لما روي أن
 النبي صلى الله عليه وسلم لما حلق أفاض الى مكة فطاف بالبيت ثم عاد الى منى وصلى الظهر
 يعني وفي بعض الروايات أنه أتى بمكة ليلا فطاف ووجه التوفيق أنه في أيام منى كان يأتي
 مكة بالليل مستتراً فيطوف فمن رأي ذلك منه ظن ان طوافه ذلك لازية فقل كما وقع
 عنده وانما طاف للزيارة قبل الظهر وطواف الزيارة ركن الحج وهو الحج الاكبر في تأويل
 قوله تعالى واذا ن من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر ووقته أيام النحر فلا ينبغي
 أن يؤخره عن أيام النحر والافضل ادائه في أول أيام النحر كالتضحية لقوله صلى الله عليه
 وسلم أيام النحر ثلاثة أفضلها أو لها ثم لم يذكر السعي عقيب هذا الطواف لانه قد سعى
 عقيب طواف النحية وليس عليه في الحج الاسمى واحد فان قيل السعي واجب أو ركن
 وطواف النحية سنة فكيف يترتب ماهو واجب على ماهو سنة قلنا نعم لكن الشرع جاوز
 له اداء هذا الواجب عقيب طواف هو سنة للتيسير فان الطواف الذي هو ركن
 لا يجوز قبل يوم النحر وفي يوم النحر على الحاج أعمال كثيرة ولو وجب عليه اداء السعي

في هذا اليوم لحقته المشقة فللتيسير جوز له أداء السعي عقيب طواف التحية فلا يميده يوم
النحر وكذلك لا يرمل في طوافه يوم النحر لأن الرمل سنة أول طواف يأتي به في الحج
فقد أتى به في طواف التحية فلا يميده في طواف الزيارة لكنه يصلي ركعتين عقيب الطواف
لأن ختم كل طواف يكون بركعتين واجبا كان الطواف أو نقلا ثم قد حل له النساء لأنه ثم
احلاله ثم يرجع الى متى فإذا كان الغد من يوم النحر رمي الجمار للثلاث بعد زوال الشمس
بدا بالتي تلي المسجد فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ثم يأتي المقام الذي يقوم فيه
الناس فيقوم فيه فيحمد الله جلت قدرته ويثني عليه ويكبر ويصلي على النبي صلى الله
عليه وسلم ويدعو بحاجته ثم يأتي الجمرة الوسطى فيرميها بسبع حصيات كذلك ثم يقوم حيث
يقوم الناس فيصنع في قيامه كما صنع في الأول ثم يأتي جرة العقبة فيرميها من بطن الوادي
بسبع حصيات ويكبر مع كل حصاة ولا يقيم عندها هكذا رواه جابر رضي الله عنه مفسراً
فيما نقل من نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم والحديث المشهور أن النبي صلى الله عليه
وسلم قال لا ترفع الأيدي الا في سبعة مواطن عند افتتاح الصلاة وعند القنوت في الوتر وفي
المبشرين وعند استلام الحجر وعلى الصفا والمروة وبعرفات وجميع عند المقيمين عند الجمرتين
وهذا دليل على انه إنما يقيم عند الجمرتين الاولى والوسطى ولا يقيم عند جرة العقبة والمراد
من رفع اليدين الرفع للدعاء دل على أن الدعاء عند المقيمين وبني للحاج أن يستغفر
للمؤمنين والمؤمنات في دعائه في هذا الموقف قال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم اغفر للحاج
وإن استغفر له الحاج والحاصل أن كل رمي بعده رمي في الفراغ منه حال وسط المباداة
فيأتي بالدعاء فيه وكل رمي ليس بعده رمي في الفراغ منه قد فرغ من المباداة فلا يقيم بعده
للدعاء ولم يذكر في الكتاب أن الرمي ماشياً أفضل أم راكباً وحكي عن إبراهيم الجراح
قال دخلت على أبي يوسف رحمه الله تعالى في مرضه الذي مات فيه ففتح عينيه وقال الرمي
راكباً أفضل أم ماشياً فقلت ماشياً فقال أخطأت فقلت راكباً فقال أخطأت ثم قال كل
رمي كان بعده وقوف فالرمي فيه ماشياً أفضل وما ليس بعده وقوف فالرمي راكباً أفضل
فقلت من عنده فما أتيت الى باب الدار حتى سمعت الصراخ لموته فتعجبت من حرصه
على العلم في مثل تلك الحالة والذي رواه جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم
رمي الجمار كلها راكباً إنما فعله ليكون أشهر للناس حتى يفتقدوا به فيما يشاهدون منه الا ترى

أنه قال خذوا عني مناسككم فلا أدري لمي لا أحج بعد هذا العام فإذا كان من القدر من
الجار الثلاث حين نزول الشمس كذلك ثم يقر إن أحب من يومه فإنه أقام إلى القدر وهو
آخر أيام التشريق فعل كما فعل بالأمس لقوله تعالى فن تمجّل في يومين فلا أتم عليه ومن
تأخر فلا أتم عليه ﴿وقال﴾ وقد كان يكره له أن ينقر قبل أن يقدم ثقله لما روى عن عمر
رضي الله عنه أنه كان يمنع الناس منه ويؤدّب عليه ولأنه شغل قلبه بهم اذ قدمهم قبله وربما
يمنعه شغل القلب من اتّمام سنة الرمي ولا يأمن أن يضع شيئاً من أمتعتهم فلها كره له
أن يقدم ثقله ﴿وقال﴾ ثم يأتي الأبطح فينزل به ساعة وهذا اسم موضع قد نزل رسول الله
صلى الله عليه وسلم حين انصرف من منى إلى مكة يسمى المحصب والأبطح وكان ابن
عباس رضي الله عنهما يقول ليس النزول فيه بسنة ولكنه موضع نزل رسول الله صلى الله
عليه وسلم اتفاقاً والاصح عندنا أنه سنة وإنما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم قصداً
على ما روى أنه قال لأصحابه رضي الله عنهم يني أنا نازلون غداً بالخير خيف بني كنانة
حيث تقاسم المشركون فيه على شركهم يريد به الإشارة إلى عهد المشركين في ذلك الموضع
على هجران بني هاشم فرفنا أنه نزوله إراءة للمشركين لطيف صنع الله تعالى به فيكون
النزول فيه سنة بمنزلة الرمل في الطواف ﴿وقال﴾ ثم يطوف طواف الصدر ويصلي ركعتين
لقوله صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت الطواف ورخص
للنساء الحيض ويسمى هذا الطواف طواف الوداع وطواف الصدر لأنه يردع به البيت
ويصدر به عن البيت ﴿وقال﴾ ثم يرجع إلى أهله وقد قال شيخنا الإمام رحمه الله تعالى
يستحب له أن يأتي الباب ويقبل التبة ويأتي للملزم فيلزمه ساعة يبكي ويتشبّث بأستار
الكعبة ويلصق جسده بالجدار أن يتمكن ثم يأتي زمزم فيشرب من مائه ثم يصب منه على
بذنه ثم ينصرف وهو يمشي وراه ووجهه إلى البيت متباكياً متحصراً على فوات البيت
حتى يخرج من المسجد فهذا بيان تمام الحج الذي أراه رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله
من حج هذا البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وقال العمرة إلى
العمرة كفارة لما بينهما والحج المبرور ليس له جزاء إلا الجنة ﴿وقال﴾ وإن كان الذي أتى
مكة لطواف الزيارة بات بها فقام متممداً أو في الطريق فقد أساء وليس عليه شيء إلا الأساء
لما روى أن عمر رضي الله عنه كان يؤدّب الناس على ترك المقام بتي في ليالي الرمي ولكن

لبس عليه شيء عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى ان ترك البيوتة ليلة ففليه مدوان ترك
 ليلتين ففليه مدان وان ترك ثلاث ليال ففليه دم وقاس ترك البيوتة في وجوب الجزاء به
 بترك الرمي ولو كنا نستدل بمحدث البلباس رضي الله عنه انه استأذن رسول الله صلى الله عليه
 وسلم في البيوتة بمكة في ليلالى الرمي لاجل السقاية فأذن له في ذلك ولو كان ذلك واجباً
 ما رخص له في تركه لاجل السقاية ولان هذه البيوتة غير مقصودة بل هي تبع للرمي في
 هذه الايام فتركها لا يوجب الا الاساءة كالبيوتة بمزدلفة ليلة يوم النحر والله أعلم

باب القرآن

هو قال رضي الله عنه ومن أراد القرآن فقل مثل ذلك (والكلام هنا في فصول) أحدها
 في تفسير القرآن والتمتع والافراد فالقرآن هو الجمع بين الحج والعمرة بأن يحرمهما أو يحرم
 بالحج بعد احرام العمرة قبل أداء الاعمال من قولهم قرن الشيء الى الشيء اذا جمع بينهما
 والتمتع هو الترفق بأداء النسكين في سفر واحد من غير ان يلم بينهما بأهله المأما صحيحاً
 والافراد بالحج ان يحج أولاً ثم يتمر بعد الفراغ من الحج أو يؤدي كل نسك في سفر
 على حدة أو يكون أداء العمرة في غير أشهر الحج (والمصل الثاني) في بيان الأفضل
 فمئدنا الأفضل هو القرآن ثم بعده التمتع وعلى رواية ابن شجاع عن أبي حنيفة رحمه الله
 تعالى الافراد أفضل من التمتع وعن محمد رحمه الله تعالى قال حجة كوفية وعمرة كوفية
 أفضل عندى من القرآن وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى الافراد أفضل من القرآن وعلى
 قول مالك رحمه الله تعالى التمتع أفضل من القرآن فالشافعي استدل بمحدث جابر رضي الله
 عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مفرداً بالحج وأنا من كنت أفرد وهكذا روت عائشة
 رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مفرداً بالحج وانما حج رسول الله صلى الله
 عليه وسلم بعد الهجرة مرة فما كان يترك ما هو الأفضل فيما يؤديه مرة واحدة ولان القرآن
 رخصة كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمائسة رضي الله عنها انما أجرك على قدر
 تبك ونصبك وانما القرآن رخصة والافراد عزيمة والتمسك بالعزيمة خير من التمسك
 بالرخصة ولان في الافراد زيادة الاحرام والسعي والخلق فان القارن يؤدي النسكين
 بسفر واحد ويلبى لهما تلبية واحدة ويحلق لهما حلقاً واحداً ولاجل هذا التقصان يجب عليه

الدم جبراً والمفرد يؤدي كل نسك بصفة الكمال وأداء النسك بصفة الكمال يكون أفضل من ادخال النقصان والجبر فيها ومالك رحمه الله تعالى استدلل بحديث عثمان رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم تمتع بالعمرة الى الحج وعلواؤا رحمه الله تعالى استدلوا بحديث علي وابن مسعود وعمران بن الحصين رضي الله عنهم ان النبي صلى الله عليه وسلم قرن بين الحج والعمرة فطاف لهما طوافين وسعى سعين . وعن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه قال كنت أخذ بزم ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تقصع بجرتها ولما بها يسيل على كتفي وهو يقول لييك بحجة وعمرة معاً وأهل الحديث جموا رواية نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانوا ثلاثين نفر أفسرة منهم زوى أنه كان قارناً وعشرة أنه كان مفرداً وعشرة أنه كان متمتعاً فتوفى بين هذه الروايات فنقول لي رسول الله صلى الله عليه وسلم أولاً بالعمرة فسمعه بعض الناس ثم رأوه بعد ذلك حج فظنوا أنه كان متمتعاً فنقلوا كما وقع عندهم ثم لي بمذالك بالحج فسمعه قوم آخرون فظنوا أنه كان مفرداً بالحج ثم لي بهما فسمعه قوم آخرون فظنوا أنه كان قارناً وكل نقل ما وقع عنده وهو نظير ما روينا من توفيق ابن عباس رضي الله عنه في اختلاف الروايات في وقت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لما وقع الاختلاف في فعله نصير الى قوله وقد قال صلى الله عليه وسلم أنا آت من ربي وأنا بالعتيق فقال صل في هذا الوادي المبارك ركعتين وقل لييك بحجة وعمرة معاً وقال صلى الله عليه وسلم يا آل محمد أهلوا بحجة وعمرة معاً ولان في القرآن معنى الوصل وانتابع في العبادة ومعنى الجمع بين العبادتين وهو أفضل من إفراد كل واحد منهما كالجمع بين الصوم والاعتكاف والجمع بين الحراسة في سبيل الله تعالى مع صلوات الليل ولان في القرآن زيادة نسك وهو ارافة دم الهدي وقد قال صلى الله عليه وسلم أفضل الحج البج والنج والنج ارافة الدم والكلام في الحقيقة ينبغي على هذا الحرف فان دم القرآن عنده دم جبر حتى لا يباح التناول منه وعندنا هو دم نسك يباح التناول منه والدليل على أنه دم نسك أنه يتوقت بإيام النحر كالاضحية ودم الجبر لا يتوقت به وان سببه مباح محض ودم الجبر يستدعى سبباً محظوراً لان النقصان انما يتمكن بارتكاب ما لا يحل وقد تناول رسول الله صلى الله عليه وسلم من هداياه على ما روى انه ساق مائة بدنة فحزينا وستين بنفسه وولى الباقي علياً رضي الله عنه ثم امر ان يؤخذ

من كل واحدة قطعة فتطبخ له فاكل من لحمها وحسا من مرقها وقد صح عندنا أنه صلى الله عليه وسلم كان قارناً فدل أن دم القران يباح التناول منه واذا ثبت أنه دم نسك فما يكون فيه زيادة نسك فهو أفضل ولهذا جعل التمتع أفضل من الافراد في ظاهر الرواية لان فيه زيادة نسك الا ان القران أفضل منه لما فيه من زيادة التمجيل بالاحرام بالحج واستدامة احرامهما من الميقات الى أن يفرغ منهما وفي حق التمتع العمرة ميقاتية والحجة مكية وعلى رواية ابن شجاع رحمه الله تعالى الافراد أفضل من التمتع لهذا المعنى ان حجة التمتع مكية يحرم بها من الحرم والمفرد يحرم بكل واحد منهما من الحل ولهذا جعل محمد رحمه الله تعالى الافراد بكل واحد منهما من الكوفة أفضل لانه ينشئ سفراً مقصوداً لكل واحد منهما وقد صح ان عمر رضى الله عنه نهى الناس عن التمتع فقال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا أنهى الناس عنهما متعة النساء ومتعة الحج وتأويله أنه كره أن يخلو البيت عن الزوار في غير أشهر الحج فأمرهم أن يصمتوا بسفر مقصود في غير أشهر الحج كيلاً يخلو البيت من الزوار في شيء من الاوقات لأن يكون التمتع مكروهاً عنده بدليل حديث الصبي بن معبد قال كنت امرأة نصرانيا فاسلمت فوجدت الحج والعمرة واجبتين على فقرنت بينهما فلقيت نقرأ من الصحابة فيهم زيد بن صوحان وسلمان ابن ربيعة رضى الله عنهما فقال احدهما لصاحبه هو أضل من بعيره فلقيت عمر بن الخطاب رضى الله عنه فاخبرته بذلك فقال ما قال ليس بشيء هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم اذا عرفنا هذا فنقول من اراد القران فأهبه للاحرام كتأهب للفرد على ما بيننا الا أنه في دعائه بعد الفراغ من الركعتين يقول اللهم انى أريد العمرة والحج وكذلك يلبي بهما ويقول لبيك بعمرة وحجة معا وانما يقدم ذكر العمرة لان الله تعالى قدمها في قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج ولانه في اداء الافعال يبدأ بالعمرة فكذلك في الاحرام يبدأ في التلبية بذكر العمرة وان اكتفي بالتلبية ولم يذكرهما في التلبية اجزاء على قياس الصلاة اذا نوى بقلبه الصلاة وكبر ﴿ قال ﴾ ثم يبدأ اذا دخل مكة بطواف العمرة بالبيت وسمى بين الصفا والمروة على نحو ما وصفنا في الحج ثم يطوف للحج بالبيت ويسمي له بين الصفا والمروة وهذا عندنا ان القارن يطوف طوافين ويسمي سعيين وعند الشافعي رحمه الله تعالى يطوف طوافاً واحداً ويسمي سعيًا واحداً واحتج بحديث عائشة رضى الله عنها أن النبي

صلى الله عليه وسلم طاف لحجته وعمرته طوافاً واحداً وسعى سعيّاً واحداً هكذا رواه الثنائي
 وهو منه تناقض بين قاته روى عن عائشة رضى الله عنها في المسئلة الاولى أن النبي صلى
 الله عليه وسلم كان مفرداً ثم روي في هذه المسئلة أنه كان قارناً وطاف لهما طوافاً واحداً
 وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضى الله عنها طوافك بالبيت يكفيك
 لحجك ولعمرك قال صلى الله عليه وسلم دخلت العمرة في الحجة الى يوم القيامة والمعنى
 فيه أن مبنى القرآن على التداخل ألا ترى أنه يكتفي لهما بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق
 واحد فكذلك يثبت التداخل في الأركان ولأن العمرة تبع للحج فهي من الحج بمنزلة
 الوضوء مع الاغتسال فكما يدخل الوضوء في الاغتسال فكذلك العمرة في الحج وحجبتنا
 حديث علي رضى الله عنه وابن مسعود وعمران بن الحصين رضى الله عنهم أن النبي صلى
 الله عليه وسلم قرن وطاف لهما طوافين وسعى سعيين وحديث الصبي بن معبد أنه قرن
 وطاف طوافين وسعى سعيين فقال له عمر رضى الله عنه هديت لسته نيك صلى الله عليه
 وسلم وفي الكتاب ذكر عن علي رضى الله عنه أنه قال يطوف القارن طوافين ويسعى سعيين
 والمعنى فيه أن القرآن ضم الشيء الى الشيء وإنما يتحقق ذلك لأداء عمل كل نسك بكامله
 ولأن كل واحد منهما عبادة محضة ولا تداخل في أعمال العبادات إنما التداخل فيما يندرج
 بالمشبهات ألا ترى أنه لا يتداخل أشواط طواف واحد وسعى واحد ومعنى الدخول
 المذكور في الحديث الوقت أى دخل وقت العمرة في وقت الحج على معنى أنه يؤديهما
 في وقت واحد والسفر والتلبية والحلق غير مقصودة إنما السفر للتوصل الى أداء النسك
 والتلبية للتحريم والحلق للتحلل فلا تكون مقصودة وإنما المقصود أركان العبادة ألا ترى
 أن أداء شغعين من التطوع بتكبير واحدة وتسليمة واحدة يجوز ولا يدخل أحد الشغعين
 في الآخر والوضوء مع الاغتسال غير مقصود بل المقصود تطهير البدن ليقوم الى المناجاة
 طاهراً وقد حصل ذلك بالاغتسال وهنا كل نسك مقصود فيلزمه أداء أعمال كل واحد منهما
 والحديث الذي رواه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضى الله تعالى عنها طوافك
 بالبيت يكفيك لحجك وعمرك لا يكاد يصح قائماً قد رفضت العمرة بأمر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم حين حاضت بسرف على ما بينه من بعد أن شاء الله تعالى (قال) ثم
 يأتي بالأعمال حتى اذا رمي جرة العقبة يوم النحر ذبح هدى القرآن وتجزئه الشاة لقوله تعالى

فما استيسر من الهدي قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه ما استيسر من الهدي شاة . وفي
 حديث جابر رضي الله تعالى عنه قال اشتركتنا حين كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 في البقرة سبعة وفي البدنة سبعة وفي الشاة واحد والبقرة أفضل من الشاة والجزور
 أفضل من البقرة لقوله تعالى ومن يعظم شعائر الله فإن كان أقرب في التعظيم فذلك أفضل
 وقد نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم مائة بدنة في حجة الوداع ولو كان ساق الهدايا مع
 نفسه كان أفضل من ذلك كله لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم ساق الهدايا مع نفسه
 ولقد هاهنا قالت عائشة رضي الله تعالى عنها كنت أقفل فلانتهدي رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فقلدها بيده وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما اني قلدت هديي ولبدت رأسي
 فلا أحل حتى أحل منها جميعاً . وفي رواية فلا أحل حتى أنحر ولهذا الرواية قال الشافعي
 رحمه الله تعالى تحلل التارن بالذبيح لا بالخلق ولكننا نقول التحلل يحصل بالخلق كما في حق
 المفرد وتأويل الحديث حتى أنحر ثم أحلق بعده على ما روينا أنه حلق رأسه بعد ذبح الهدايا
 ولأن التحلل من العبادة بما لا يحل في أنائها كالسلام في الصلاة وذلك بالخلق أو التخصيص
 دون الذبيح . قال رحمه الله وإذا طاف الرجل بعد طواف الزيارة طوافاً ينوي به التطوع أو
 طواف الصدر وذلك بعد ما حل التفر فهو طواف الصدر لأنه أتى به في وقته فيكون عنه
 وإن نوى غيره كمن نوى بطواف الزيارة يوم النحر التطوع يكون للزيارة بل أولى لأن
 ذلك ركن وهذا واجب . قال رحمه الله ولا بأس بأن يقيم بعد ذلك ما شاء ثم يخرج ولكن الأفضل
 أن يكون طوافه حين يخرج وعن أبي يوسف والحسن رحمهما الله تعالى قالوا إذا اشتغل
 بعمل مكة بعد طواف الصدر يبعد طواف الصدر لأنه كاسمه يكون للصدر فانما يحتسب
 به إذا أداه حين يصدر وظاهر قوله صلى الله عليه وسلم وليكن آخر عهده الطواف بالبيت
 يشهد لهذا ولكننا نقول ما قدم مكة إلا لأداء النسك فمما فرغ منه جاء أو أن الصدر
 فطوافه بعد ذلك يكون للصدر وتأويل الحديث أن آخر نسكه طواف الصدر لا آخر عمله
 بمكة وأما العمرة المفردة إذا أرادها يتأهب لها مثل ما وصفناه في الحج إذا أراد الإحرام بها
 عند الميقات وكذلك أن كان بمكة وأراد أن يعتمر خرج من الحرم إلى الحل من أي جانب
 شاء وأقرب الجوانب التميم وعنده مسجد عائشة رضي الله عنها وسبب ذلك أنها قالت
 يا رسول الله أو كل نسائك ينصرفن بنسكين وأنا بنسك واحد فامر أخاها عبد الرحمن أن

يعمرها من التمتع مكان عمرتها بمعنى مكان العمرة التي رفضتها على مايتها ان شاء الله تعالى
 فمن ذلك الوقت عرف الناس موضع احرام العمرة فيخرجون اليه اذا ارادوا الاحرام بالعمرة
 وهو من جملة ما قيل ما نزل بمائشة رضى الله عنها امر تكبره الا كان للمسلمين فيه فرج
 ثم لم يرد احرامه يتقى ما يتقى في احرام الحج على ما ذكرنا حتى يقدم مكة ويدخل المسجد فيبدأ
 بالحجر فيستلمه ويطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة ثم يحلق أو يقصر وقد فرغ من
 عمرته وحل له كل شيء هكذا قل رسول الله صلى الله عليه وسلم في عمرة القضاء حين اعتمر
 من الجمرات والاختلاف في فصول أحدها ان عندنا يقطع التلبية في العمرة حين يستلم الحجر
 الاسود عند أول شوط من الطواف بالبيت وعند مالك رحمه الله تعالى كما وقع بصره على
 البيت يقطع التلبية لان العمرة زيارة البيت وقد تم حضوره بوقوع بصره على البيت ولان
 هذا الطواف هو الركن في العمرة بمنزلة طواف الزيارة في الحج فكما يقدم قطع التلبية هناك
 على الاشتغال بالطواف فها يقدم قطع التلبية على الاشتغال بالطواف ولكننا نستدل بمحدث ابن
 مسعود رضى الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم في عمرة القضاء قطع التلبية حين استلم
 الحجر الاسود والمعنى فيه ان قطع التلبية هنا عند الطواف بالاتفاق لان مالكا رحمه الله
 تعالى اعتبر وقوع بصره على البيت ورؤية البيت غير مقصودة انما المقصود الطواف فينبغي
 أن يكون انقطع مع افتتاح الطواف وذلك عند استلام الحجر كما قلنا في الحج ان قطع
 التلبية عند الرمي وذلك مع أول حصاة يرمي بها (والثاني) أن في العمرة بعد الطواف
 والسمي يحلق عندنا وعلى قول مالك رحمه الله تعالى لا حلق عليه انما العمرة الطواف والسمي
 فقط وحجتنا قوله تعالى علقين رؤسكم ومقصرين وهو بشرى لهم بما عابوهم في عمرة القضاء
 وقد صح أن النبي صلى الله عليه وسلم أمرهم بالحلق وحلق رأسه في عمرة القضاء ولان
 التحريم للاحرام بالتلبية والتحلل بالحلق فكما سوى بين احرام العمرة واحرام الحج في التحريم
 فكذلك في التحلل ألا ترى أن في باب الصلاة سوى بين المكتوبة والنافلة في التحريم
 بالتكبير والتحلل بالتسليم فكذلك هذا قال رحمته وكذا ان أراد التمتع ولم يسق هديا ويقب
 بمكة بعد الفراغ من العمرة حلالا وقد بينا صورة التمتع وهو أن يعتمر في أشهر الحج ويحج
 من عامه ذلك من غير أن يلم بأهله بين النسكين المأما صحيحا وكان مالك رحمه الله تعالى
 يقول ان أتى بالعمرة قبل أشهر الحج ولم يتحلل من احرام العمرة حتي دخلت أشهر الحج

فهو متمتع . وقال الشافعي رحمه الله اذا أحرم بالعمرة قبل أشهر الحج لم يكن متمتعاً وان كان أداء أعمال العمرة في أشهر الحج فعمته المعتبر وقت الاحرام بالعمرة وعند مالك رحمه الله تعالى وقت التحلل من الاحرام ونحن نقول ان كان أداء الاعمال قبل أشهر الحج لم يكن متمتعاً لأن احرامه في غير أشهر الحج صار بحيث لا يفسد بالجماع فهو بمنزلة مالو لم يحل منه وان لم يأت بالاعمال حتى دخلت أشهر الحج فاحرامه للعمرة في أشهر الحج بحيث يفسد بالجماع فهو كما لو أحرم بها في أشهر الحج لانه مترفق بأداء النسكين في أشهر الحج ثم هو على ثلاثة أوجه اما أن يصبر بمكة بعد الفراغ من العمرة حتى يؤدي الحج فيكون متمتعاً بالانفاق واما أن يعود الى أهله بعد ما حل من عمرته ثم حج من عامه ذلك فلا يكون متمتعاً بالجماع بين أصحابنا وفي أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى يكون متمتعاً ويقول لأعرف ذلك الا لما ماذا يكون فهو بناء على أصله في أن المكي له التمتع والقران وبأني بيان هذا في موضعه ان شاء الله تعالى واعتمادنا فيه على حديث ابن عباس رضي الله عنه قال اذا ألم بأهله بين النسكين المأما صحيحاً فهو متمتع وهكذا روى عن عمر وابن عمر رضي الله عنهما وكان المعنى فيه وهو أنه أنشأ لكل نسك سفرًا من أهله وللمتمتع من يترفق بأداء النسكين في سفر واحد فاما اذا جاوز الميقات بعد الفراغ من العمرة فأتى بلدة أخرى غير بلدته بان يكون كوفياً فأتى البصرة ثم عاد وحج من عامه ذلك كان متمتعاً قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولم يكن متمتعاً في قوله ما ذكره الطحاوي رحمه الله تعالى في كتابه وجه قوله ان صورة المتمتع ان تكون عمرته ميقاتية وحجته مكية وهذا حجته وعمرته ميقاتية لانه بعد ما جاوز الميقات حالاً اذا عاد يلزمه الاحرام من الميقات فهو والدي الم بأهله سواء وأبو حنيفة رحمه الله تعالى استدلل بحديث ابن عباس رضي الله عنه فان قوما سألوه فقالوا اعتمرنا في أشهر الحج ثم زرنا القبر ثم حججنا فقال أنتم متمتعون ولانه مترفق بأداء النسكين في سفر واحد لانه ماض على سفره ما لم يعد الى أهله فهو بمنزلة مالو لم يخرج من الميقات حتى حج وعاد فيكون متمتعاً وقال رحمه الله واذا كان يوم التروية وهو بمكة فاراد الراح الى منى لبس الازار والرداء ولي بالحج ان شاء من المسجد أو من الابطح أو من أى موضع من الحرم شاء لان رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه الذين فسخوا احرام الحج بالعمرة أن يحرموا بالحج يوم التروية من المسجد الحرام وفي حديث جابر رضي الله عنه قال فخرجنا من مكة فلما جعلناها بظهر احرمننا بالحج

والحاصل ان من بركة حلال اذا اراد الاحرام بالحج يحرم من الحرم واذا اراد الاحرام
 بالعمرة يحرم من الحل لان موضع أداء الاضحية غير موضع الاحرام وركن العمرة
 الطواف وهو يؤدي في الحرم فالاحرام بها يكون في الحل ومعظم الركن في الحج الوقوف
 وهو في الحل فالاحرام به يكون في الحرم (قال) وان شاء احرم بالحج قبل يوم للتروية
 وما قدم احرامه بالحج فهو افضل لان فيه اظهار المسارعة والرغبة في العبادة ولانه اشق
 على البدن وقال صلى الله عليه وسلم لعائشة رضى الله عنها انما اجر ك على قدر نصبك ولما
 سئل عن افضل الاعمال قال اجزها (قال) وروح مع الناس الى منى فيبيت بها ليلة عرفة
 ويعمل على ما وصفناه في الحج في حق المفرد غير أن عليه دم التمتع يوم النحر بعد رمي
 جرة العقبة لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى ثم يحلق بعد النحر
 ويזור البيت فيطوف به أسبوعا يرمل في الثلاثة الأولى ويمشي في الأربعة الاخرى على هيئته
 ويصلي ركعتين ويسمي بين الصفا والمروة على قياس ما بيناه في الحج لان هذا أول طواف
 يأتي به في الحج وقد بينا أن الرمل في أول طواف الحج سنة والسعي عقيب أول طواف
 في الحج وهذا بخلاف المفرد لانه طاف للقدوم في الحج هناك وسعى بعده فلهذا لا يرمل
 في طواف يوم النحر ولا يسعى بعده ولو كان هذا الممتنع بعد ما أحرم بالحج طاف وسعى
 قبل أن يروح الى منى لم يرمل في طواف الزيارة يوم النحر ولم يطف بين الصفا والمروة
 أيضاً لانه قد أتى بذلك في الحج مرة وان كان حين اعتمر في أشهر الحج ساق هدياً للتمتع
 فينبغي له أن يقلد هديه لقوله تعالى لا تحلوا شمائر الله الى قوله ولا القلائد ولكن السنة
 أن يقلد الهدى بعدما يحرم بالعمرة لانه لو قلدا الهدى قبل الاحرام وساقه بنية الاحرام صار
 محرماً هكذا روى عن ابن عباس رضى الله عنهما وفي سياق الآية ما يدل عليه لانه بعد ذكر
 القلائد قال واذا حللتم فاصطادوا فدل أنه بالتقليد يصير محرماً والأولى أن يحرم بالتلبية فلهذا
 كان الافضل أن يلبي أولاً ثم يقلد هديه فاذا طاف للعمرة وسعى أقام حراماً لان سوق
 هدى التمتع بمنع من التحلل بين النسكين على ما قال صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من
 أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى ولجعلتها عمرة وتحملت منها وقال في حديث آخر أما إنني
 قلت هدي ولبدت رأسي فلا أحل حتى أتمر فاذا كانت عشية التروية أحرم بالحج وان
 أحب أن يقدم الاحرام ويطوف بالبيت والصفا والمروة لحجته فعل كما بينا في الممتنع الذي

لم يبق الهدى الا انه ان لم يطف بعد الاحرام بالحج رمل في طواف يوم النحر وان كان طاف بعد الاحرام بالحج وسمى لم يرمل في طواف يوم النحر ولم يطف بين الصفا والمروة (وقال) ولا يدع الحلق في جميع ذلك ملبداً أو مضغراً أو عاقصاً والتلبيد أن يجمع شعر رأسه على هامته ويشده بصمغ أو غيره حتى يصير كاللبد والتصفير أن يجمع شعره صفائر والمقص هو الاحكام وهو أن يشد شعره حول رأسه وقد بينا أن الحلق أفضل ولا يدع ما هو الأفضل بشئ من هذه الاسباب وقد لبى رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه كما رويانا من قوله ولبست رأسي ومع ذلك حلق (وقال) والمرأة بمنزلة الرجل في جميع ما وصفناه لانها مخاطبة كالرجل ألا ترى أن أم سلمة رضي الله عنها لما سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاغتسال من الجنابة وصف لها حال نفسه في الاغتسال فدل أن حال الرجل والمرأة سواء غير أنها تلبس ما بدا لها من الدروع والقمصان والحمار والخف والفغلازين لانها عورة كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المرأة عورة مستورة وفي لبس الازار والرداء ينكشف بعض البدن عادة وهي مأمورة بأداء العبادة على استر الوجوه كما بينا في الصلاة فلها تلبس الخيط والخفين وتنظي رأسها ولا تنظي وجهها لان الرأس منها عورة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم احرام الرجل في رأسه واحرام المرأة في وجهها فعرفنا أنها لا تنظي وجهها الا أن لها أن تسدل على وجهها اذا أرادت ذلك على وجه تجافي عن وجهها هكذا روى عن عائشة رضي الله عنها قالت كنا في الاحرام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نكشف وجوهنا فاذا استقبلنا قوم اسدلنا من غير أن نصيب وجوهنا ولا تلبس المصبوغ بوس ولا زعفران ولا عصفر الا أن يكون قد غسل لان ما حل في حقها من اللبس كان للضرورة ولا ضرورة في لبس المصبوغ وهي في ذلك بمنزلة الرجل ولان هذا تزين وهي من دواعي الجماع وهي ممنوعة من ذلك في الاحرام كالرجل ولا حلق عليها انما عليها التخصيص هكذا روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه نهى النساء عن الحلق وأمرهن بالتخصيص عند الخروج من الاحرام ولان الحلق في حقها مثله والمثلة حرام وشعر الرأس زينة لها كاللحية للرجل فكما لا يحلق الرجل لحيته عند الخروج من الاحرام لا تحلق هي رأسها ولا رمل عليها في الطواف بالبيت ولا بين الصفا والمروة لان الرمل لا يطهر التجلد والقوة والمرأة لبست من أهل القتال لتظهر الجلادة من نفسها ولا يؤمن ان يبدو شئ

من عورتها في رملها وسميها أو تسقط لضعف بنيتها فلماذا تمنع من ذلك وتؤمر بأن تمشي مشياً فهذا التقدر ذكره في الكتاب في الفرق وقد قال مشايخنا إنها لا ترفع صوتها بالتلبية أيضاً لما في رفع صوتها من الفتنة وكذلك لا تستلم الحجر إذا كان هناك جمع لأنها ممنوعة عن مماسة الرجال والزحمة معهم فلا تستلم الحجر إلا إذا وجدت ذلك الموضع خالياً عن الرجال والله سبحانه وتعالى أعلم

❦ باب الطواف ❦

اعلم بأن الطواف أربعة ثلاثة في الحج وواحد في العمرة أما أحد ألا طوفة في الحج فهو طواف التحية ويسمى طواف القدوم وطواف اللقاء وذلك عند ابتداء وصوله إلى البيت وهو سنة عندنا وقال مالك رحمه الله تعالى هو واجب لأن النبي صلى الله عليه وسلم أتى به ثم قال لأصحابه رضي الله عنهم خذوا عني مناسككم فهذا أسر والأمر على الوجوب ولأن المقصود زيارة البيت للتنظيم فالنسك الذي يكون عند ابتداء الزيارة يكون واجبا بمنزلة الذكر عند افتتاح الصلاة وهو التكبير وحجتنا في ذلك أن الله عز وجل أمر بالطواف والأمر المطلق لا يقتضي التكرار وبالإجماع طواف يوم النحر واجب فعرفنا أن ما تقدم ليس بواجب ولأنه ثبت بالإجماع أن الطواف الذي هو ركن في الحج مؤقت بيوم النحر حتى لا يجوز قبله فإنه يؤتى به قبل يوم النحر لا يكون واجبا لأنه يؤتى به في الإحرام ولا يشكر ركن واحد في الإحرام واجبا كالوقوف بعرفة فجعلناه سنة لهذا بخلاف طواف الصدر فإنه يؤتى به بعد تمام التحال فلو جعلناه واجبا لايؤدي إلى تكرار الطواف واجبا في الإحرام والطواف في الحج بمنزلة ثناء الافتتاح في الصلاة لأن التلبية عند الإحرام هنا كالتكبير هناك وكما أن ثناء الافتتاح الذي يؤتى به عقب التكبير سنة فكذلك الطواف الذي يؤتى به عقب الإحرام سنة ومما يحتاج به مالك رحمه الله تعالى أن السعي الذي بعده الطواف واجب ولا يكون الواجب بناء على ما ليس بواجب وقد بينا المذرع عن هذا فيما مضى والطواف الثاني طواف الزيارة وهو ركن الحج ثبت بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وبقوله تعالى يوم الحج الأكبر والمراد به طواف الزيارة والطواف الثالث طواف الصدر وهو واجب عندنا سنة عند الشافعي رحمه الله تعالى قال لأنه بمنزلة طواف القدوم ألا ترى أن كل واحد منهما

يأتي به الآفاق دون المسكي وما يكون من واجبات الحج فالآفاق والمسكي فيه سواء ﴿ولنا﴾
في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم من حج هذا البيت فليكن آخر عهده بالبيت
الطواف ورخص للنساء الحيض والأمر دليل الوجوب وتخصيص الحائض برخصة الترك
دليل على الوجوب أيضاً وكما أن طواف الزيارة لتمام التحلل عن إحرام الحج فطواف الصدر
لا انتهاء المقام بمكة فيكون واجبا على من ينتهي مقامه بها وهو الآفاق أيضا الذي يرجع إلى
أهله دون المسكي الذي لا يرجع إلى موضع آخر ويسمى هذا طواف الوداع فانما يجب على من
يودع البيت دون من لا يودعه فاما الطواف الرابع فهو طواف العمرة وهو الركن في العمرة
وليس في العمرة طواف الصدر ولا طواف القدوم أما طواف القدوم فسلانه كما وصل إلى
البيت يتمكن من أداء الطواف الذي هو ركن في هذا النسك فلا يشتغل بغيره بخلاف
الحج فإنه عند القدوم لا يتمكن من الطواف الذي هو ركن الحج فيأتي بالطواف المسنون إلى
أن يجيء وقت الطواف الذي هو ركن وأما طواف الصدر فقد قال الحسن رحمه الله تعالى في
العمرة طواف الصدر أيضا في حق من قدم معتمرا إذا أراد الرجوع إلى أهله كما في الحج
ولكننا نقول أن معظم الركن في العمرة الطواف وما هو معظم الركن في النسك لا يتكرر
عند الصدر كالوقوف في الحج لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون معظم الركن في نسك
وهو بعينه غير ركن في ذلك النسك ولأن ما هو معظم الركن مقصود وطواف الصدر تبع
يجب لقصد توديع البيت والشيء الواحد لا يكون مقصوداً وتبعاً ﴿قال﴾ وإذا قدم القارن
مكة فلم يطف حتى وقف بعرفات كان رافضاً لعمرة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يكون
رافضاً لعمرة وهو بناء على ما سبق فإن عنده طواف العمرة يدخل في طواف الحج فلا يلزمه
طواف مقصود للعمرة وعندنا لا يدخل طواف العمرة في طواف الحج بل عليه أن يأتي بطواف
كل واحد منهما وبقدم العمرة في الأداء على الحج وهذا يفوته بالوقوف لأن معظم أركان
الحج الوقوف ويصير به مؤديا للحج على وجه يأمن القوت فلو بقيت عمرته لكان يأتي
بأعمالها فيصير بابا أعمال العمرة على الحج وهذا ليس بصفة القرآن فجعلناه رافضاً للعمرة لهذا
والأصل فيه حديث عائشة رضي الله عنها فإن النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها بسرير
وهي نبي قال ما يبكيك لملك نفسي فقالت نعم فقال هذا شيء كتبه الله تعالى على بنات آدم
فدعى عاك العمرة أو قال ارفضي عمرتك وانقضي رأسك وامتشطي واصنعي جميع ما يصنع

الحاج غير أن لا تطوف بالبيت فقد أمرها برفض العمرة لما تمدر عليها الطواف فلولا أنها بالوقوف تصير رافضة لعمرتها لما أمرها برفض العمرة فإن توجه الى عرفات بعد ما دخل وقت الوقوف فمن أبي حنيفة رحمه الله تعالى روايتان في ذلك في الكتاب يقول لا يصير رافضاً حتى اذا عاد من الطريق الى مكة وطاف للعمرة فهو قارن والحسن يروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه يصير رافضاً للعمرة بالتوجه الى عرفات وهذا هو القياس على مذهبه كما جعل التوجه الى الجمعة قبل فراغ الامام بمنزلة الشروع في الجمعة في ارتفاض الظهر والدي ذكره في الكتاب استحسان والفرق بينه وبين تلك المسئلة انه هناك مأموود بالسعي الى الجمعة فيتنوى السعي بعشيه وهنا هو منى عن التوجه الى عرفات قبل طواف العمرة ولان الموجب هنا للارتفاض صيرورة ركن الحج مؤدي حتى يكون مابعد بناء العمرة على الحج وهذا بنفس التوجه لا يحصل وهناك الموجب لرفض الظهر المتأخرة بينه وبين الجمعة والسعي من خصائص الجمعة فاقم مقام الشروع في ارتفاض الظهر به فلو طاف للعمرة ثلاثة أشواط ثم ذهب فوقف بمرقات فهو رافض للعمرة أيضاً لان ركن العمرة الطواف فاذا بقي أكثره غير مؤدي جعل كأنه لم يؤد منه شيئاً ولو كان طاف أربعة أشواط ثم وقف بمرقات لم يكن رافضاً للعمرة لانه قد أدى أكثر الطواف فيكون ذلك كاداء الكل ولهذا قلنا ان بعد اداء أربعة أشواط من طواف العمرة يأمن فسادها بالجماع وبعد اداء ثلاثة أشواط لا يأمن من ذلك وهذا لان المؤدى اذا كان أكثر فالأقل في مقابلته كالعدم فكان جانب الاداء واجها فاذا ترجع جانب الأداء فهو بالوقوف بعد ذلك وان صار مؤدياً للحج فانما يصير مؤدياً بعد اداء العمرة واذا كان طاف ثلاثة أشواط فلم يصير رافضاً بالوقوف كان مؤدياً للعمرة بأداء الاشواط الاربعة بعد الوقوف فيكون بانياً للعمرة على الحج وكما يأمن الفساد في العمرة بطواف أربعة أشواط يأمن ارتفاضها بالوقوف وبعد ما طاف ثلاثة أشواط لا يأمن فسادها بالجماع فلا يأمن ارتفاضها بالوقوف وفي الموضع الذي صار رافضاً لها عليه دم لرفضها لانه خرج منها بعد صحة الشروع قبل أداء الاعمال فيلزمه ذم اعتباراً بالمحصر وعليه قضاء العمرة لخروجه منها بعد صحة الشروع فيها والأصل فيه حديث عائشة رضی الله تعالى عنها حين أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أخاها عبد الرحمن أن يعمرها من التعميم مكان عمرتها التي فاتتها ويسقط عنه دم الفراق لانه وجب بالجمع بين النسكين في

الاداء وقد اقدم وفي الموضع الذي لم يصر رافضاً للعمرة يتم بقية طوافها وسعيها يوم النحر
 وعليه دم القران لانه تحقق الجمع بينهما أداء وان لم يطف لعمرته حين قدم مكة ولكنه
 طاف وسعى لحجته ثم وقف برفة لم يكن رافضاً لعمرته وكان طوافه وسعيه للعمرة دون
 الحج لان المستحق عليه البداية بطواف العمرة فلا تعتبر نيته بخلاف ذلك لان الاصل ان
 كل طواف مستحق عليه في وقت بجهة فأداؤه يقع عن تلك الجهة وان نوى جهة أخرى
 كطواف الزيارة يوم النحر وهذا لا اعتبار بالطواف بالوقوف فانه لو وجد منه الوقوف في
 وقته ونوى شيئاً آخر سوى الوقوف للحج يتأدى به ركن الحج ولا تعتبر نيته بخلاف
 ذلك فكذلك في الطواف الا أن في الطواف أصل النية شرط حتى لو عدا خلف غريم له
 حول البيت لا يتأدى به طوافه بخلاف الوقوف فانه يتأدى بنية النية لأن الوقوف ركن
 عبادة وليس بعبادة مقصودة ولهذا لا يتنفل به فوجود النية في أصل تلك العبادة ينفي عن
 اشتراط النية في ركنها والطواف عبادة مقصودة ولهذا يتنفل به فلا بد من اشتراط النية
 فيه ويسقط اعتبار نية الجهة لتعينه كما قلنا في صوم رمضان ولان الوقوف يؤدي في احرام
 مطلق فأما طواف الزيارة فانه يؤدي بعد التحال من الاحرام بالخلق فوجود النية في الاحرام
 لا ينفي عن النية في الطواف ولكن هذا الفرق الثاني يتأني في طواف الزيارة دون طواف
 العمرة والفرق الاول يتم الفصلين فاذا ثبت أن طوافه وسعيه للعمرة فهذا رجل لم يطف
 لحجته وترك طواف التحية لا يضره فليبه أن يرمل في طواف يوم النحر ويسعى بين
 الصفا والمروة وان كان طاف للحج وسعى أولاً ثم طاف للعمرة وسعى فليس عليه شيء
 وطوافه الاول للعمرة كما هو المستحق عليه ونيته بخلاف ذلك لئلا يلزمه به شيء وان
 طاف طوافين لهما ثم سعى سمين فقد أساء بتقديم طواف التحية على سعي العمرة ولا شيء
 عليه أما عندهما فظاهر لان من أصل أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى أنه لا يجب
 بتقديم النسك وتأخير شيء سوى الاساءة وعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى تقديم نسك
 على نسك يوجب الدم عليه على ما نبينه ان شاء الله تعالى ولكن في هذا الموضع لا يلزمه دم
 لان تقديم طواف التحية على سعي العمرة لا يكون أعلى من طواف التحية أصلاً واشتغاله
 بطواف التحية قبل سعي العمرة لا يكون أكثر تأثيراً من اشتغاله بأكل أو نوم ولو أنه بين
 طواف العمرة وسعيها اشتغل بنوم أو أكل لم يلزمه دم فكذا اذا اشتغل بطواف التحية وقال

وان طاف لمرته على غير وضوء وللتحية كذلك ثم سعى يوم النحر فعليه دم من أجل طواف العمرة من غير وضوء والحاصل أنه يجي المسائل بعد هذا على أصل وهو أن طواف المحدث ممتد به عندنا ولكن الأفضل أن ييمده وإن لم ييمده فعليه دم . وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يمتد بطواف المحدث أصلاً لأن الطواف بالبيت بمنزلة الصلاة من حيث أنها عبادة متعلقة بالبيت ولأن النبي صلى الله عليه وسلم شبه الطواف بالصلاة فقال الطواف بالبيت صلاة فافلوا فيه الكلام ثم الطهارة في الصلاة شرط الاعتداد به فكذلك الطهارة في الطواف وحجتنا في ذلك أن المأمور به بالنص هو الطواف قال الله تعالى وليطوفوا وهو اسم للدوران حول البيت وذلك يتحقق من المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة فيه يكون زيادة على النص ومثل هذه الزيادة لا تثبت بخبر الواحد ولا بالقياس لأن الركبة لا تثبت إلا بالنص فاما الوجوب يثبت بخبر الواحد لأنه يوجب العمل ولا يوجب علم اليقين والركبة إنما تثبت بما يوجب علم اليقين فاصل الطواف ركن ثابت بالنص والطهارة فيه تثبت بخبر الواحد فيكون موجب العمل دون العلم فلم تضر الطهارة ركنًا ولكنها واجبة والدم يقوم مقام الواجبات في باب الحج وهو الصحيح من المذهب أن الطهارة في الطواف واجبة وكان ابن شجاع رحمه الله تعالى يقول أنه سنة وفي إيجاب الدم عند تركه دليل على وجوبه ثم المراد تشبيه الطواف بالصلاة في حق الثواب دون الحكم ألا ترى أن الكلام الذي هو مفسد للصلاة غير مؤثر في الطواف وإن الطواف يتأدى بالمشي والمشي مفسد للصلاة ولأن الطواف من حيث أنه ركن الحج لا يستدعي الطهارة كسائر الأركان ومن حيث أنه متعلق بالبيت يستدعي الطهارة كالصلاة وما يتردد بين أصليين فيوفر حظه عليهما فلتشبهه بالصلاة تكون الطهارة فيه واجبة ولكونه ركنًا من أركان الحج يمتد به إذا حصل بغير طهارة والأفضل فيه الاعادة ليحصل الجبر بما هو من جنسه وإن لم يمد فعليه دم للنقصان المتمكن فيه بترك الواجب فإن نقائص الحج تجبر بالدم وعلى هذا لو طاف للزيارة جنبًا يمتد بهذا الطواف في حكم التحلل عن الإحرام وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يمتد به ثم عليه الاعادة عندنا وإن لم يمد حتى رجع إلى أهله فعليه بدنة لأن النقض بسبب الجنابة أعظم من النقض بسبب الحدث . ألا ترى أن المحدث لا يمنع من قراءة القرآن والجنب يمنع من ذلك ولأن المنع من الجنابة من وجهين من حيث الطواف ومن حيث دخول المسجد

ومنع المحدث من وجه واحد فلتفاحش النقصان هنا قلنا يلزمه الجبر بالبدنة وهو مروى
عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قال البدنة في الحج تجب في شيئين على من طاف جنباً
وعلى من جامع بعد الوقوف وإن أعاد طوافه سقطت عنه البدنة واختلف مشايخنا رحمهم
الله تعالى أن المتبر طوافه الثاني أم الأول وكان الكرخي رحمه الله تعالى يقول المتبر هو الأول
والثاني جبر للأول وكان يستدل على هذا بما قال في الكتاب أنه لو طاف لعمرته جنباً في
رمضان ثم أعاد طوافه في أشهر الحج وحج من عامه ذلك لا يكون متمماً فلو كان المتبر
هو الطواف الثاني كان متمماً ووجه هذا القول أن المعتد به ما يتحل به من الاحرام والتحلل
حصل بالطواف الأول فهو المعتد به والثاني جبر للنقصان المتمكن فيه كالبدنة وكما لو كان
عقدنا في الطواف الأول كان هو المعتد به والثاني جبراً للنقصان والأصح أن المعتد به هو
الثاني وإن الأول ينسخ بالثاني ألا ترى أنه قال في الكتاب لو طاف للزيارة جنباً في أيام النحر
ثم أعاد طوافه بعد أيام التشريق فعليه الدم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لتأخير طواف
الزيارة عن وقته ولو كان المعتد به هو الأول لم يلزمه دم التأخير لأن الأول مؤدى في وقته
وأما مسألة التمتع فلا شبهة بما أدى من الطواف في رمضان وقع له الأمن عن فساد العمرة فإذا
أمن فسادها قبل دخول وقت الحج لا يكون بها متمماً وهذا لأن الأول كان حكمه مراعى
لتفاحش النقصان فإن أعاده انفسخ الأول وصار المعتد به هو الثاني وإن لم يعد كان معتداً
به في التحلل كمن قام في صلاته ولم يقرأ حتى ركع كان قيامه وركوعه مراعى على سبيل
التوقف فإن عاد فقرأ ثم ركع انفسخ الأول حتى إن من أدرك معه الركوع الثاني كان مدركاً
للكعة وإن لم يعد وقرأ في الركعتين الأخريين كان الأول معتداً به وهذا بخلاف المحدث
لأن النقصان هناك يسير فلا يتوقف به حكم الطواف الأول بل بقي معتداً به على الإطلاق فكان
الثاني جابراً للنقصان المتمكن فيه وعلى هذا لو طافت المرأة للزيارة حائضاً فهذا والطواف
جنباً سواء ولو طاف للزيارة وفي ثوبه نجاسة كان مسيئاً ولا يلزمه شيء لأن حكم النجاسة في
الثوب أخف ألا ترى أن الصلاة مع قليل النجاسة في الثوب تجوز وكذلك مع النجاسة
الكثيرة في حالة الضرورة فلا يتمكن بنجاسة الثوب نقصان في طوافه وهذا بخلاف
ما إذا طاف عرياناً فإنه يؤمر بالأعادة وإن لم يعد فعليه الدم لأن ستر العورة من واجبات
الطواف والكشف محرم لأجل الطواف على ما قال صلى الله عليه وسلم ألا لا يطوفن

باليت بعد العام مشترك ولا عريان فبسبب الكسفت يتمكن نقصان في الطواف فأما
 اشتراط طهارة الثوب ليس لأجل الطواف على الخصوص فلا يتمكن بتركه نقصان في
 الطواف ولو كان طاف للعمرة جنباً ففي القياس عليه بدنة أيضاً كما في طواف الزيارة لأن
 كل واحد منهما ركن ولكنه ترك القياس هنا وقال عليه الدم فقط لأنه لا مدخل للبدنة
 في العمرة ألا ترى أن بالجماع لا تجب البدنة في احرام العمرة بخلاف الحج ولأن الدم يقوم
 مقام العمرة فإن فات الحج بفعال العمرة ثم الدم في حق المحصر يقوم مقام أفعال
 العمرة للتحلل فلأن يقوم الدم مقام النقصان المتمكن في طواف العمرة بسبب الجنابة كان
 أولى فأما الدم لا يقوم مقام طواف الزيارة والبدنة قد تقوم مقامه حتى إذا مات بعد الوقوف
 وأوصى بالانعام عنه تجب بدنة لطواف الزيارة فكذلك البدنة تقوم مقام النقصان المتمكن
 بسبب الجنابة في طواف الزيارة إذا عرفنا هذا فقول القارن إذا طاف حين قدم مكة طوافين
 محدثاً ثم وقف بمرفات ففعله دم للنقصان المتمكن بسبب الحدث في طواف العمرة ولا شيء
 عليه بطواف التحية مع الحدث لأن ذلك لا يكون أعلى من ترك طواف التحية أصلاً
 ولكنه يرمل في طواف الحج في يوم النحر ويسعى بين الصفا والمروة استعساناً وإن لم
 يفعل لم يضره ولا شيء عليه لأن طوافه الأول للتحية معتد به مع الحدث فالسعي بعده معتد
 به أيضاً والطهارة في السعي ليست بشرط ولكن المستحب إعادة ذلك الطواف فكذلك يستحب
 إعادة ذلك الرمل والسعي يوم النحر وإن لم يفعل لم يضره ولا شيء عليه وقال محمد وقال محمد
 رحمه الله تعالى ليس عليه أن يعيد طواف العمرة وإن أعاد فهو أفضل والدم عليه على كل
 حال لأنه لا يمكن أن يجمد المعتد به الطواف الثاني لأنه حصل بعد الوقوف ولا يجوز
 طواف العمرة بعد الوقوف على ما بيننا فالمعتبر هو الأول لا محالة وهو ناقص فعليه دم ولم
 يذكر قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى وقيل على قولهما ينبغي أن يسقط عنه
 الدم بالاعادة لأن رفع النقصان عن طواف العمرة بعد الوقوف صحيح كما لو طاف للعمرة
 قبل الوقوف أربعة أشواط ثم أتى طوافه يوم النحر كان صحيحاً فكذا هذا وإذا ارتفع النقصان
 بالاعادة لا يلزمه الدم وإن طافها جنباً فعليه دم لطواف العمرة ويعيد السعي للحج لأنه أداء
 عقيب طواف التحية جنباً فعليه إعادة بعد طواف الزيارة قال فإن لم يعد فعليه دم وهذا
 دليل على أن طواف الجنب للتحية غير معتبر أصلاً فإنه جعله كمن ترك السعي حين أوجب

عليه الدم فدل ان الصحيح ان الجنب اذا أعاد الطواف كان المعتد به الثاني دون الأول
 مفرد أو قارن طاف للزيارة عمدًا ولم يطف للصدر حتى رجع الى أهله فعليه دمان أحدهما
 للحدث في طواف الزيارة والآخر لترك طواف الصدر وان كان طاف للصدر فعليه دم
 واحد لترك الطهارة في طواف الزيارة ولا يحمل طوافه للصدر اعادة منه لطواف الزيارة
 لان اقامة هذا الطواف مقام طواف الزيارة غير مفيد في حقه فانه اذا جعل هذا اعادة
 لطواف الزيارة صار تاركًا لطواف الصدر فيلزمه الدم لاجله واذا لم يكن مفيداً لا يستغل
 به وان كان طاف للزيارة جنباً ولم يطف للصدر حتى رجع الى أهله فانه يعود الى مكة ليطوف
 طواف الزيارة واذا عاد فعليه احرام جديد لان طوافه الأول معتد به في حق التحلل
 وليس له ان يدخل مكة بغير احرام فيلزمه احرام جديد لدخول مكة ثم يلزمه دم تأخير طواف
 الزيارة عن وقته وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى بمنزلة ما لو آخر الطواف حتى مضت
 أيام التشريق وسنين هذا الفصل ان شاء الله تعالى وهذه المسألة تدل على ان المعتد هو
 الطواف الثاني وان لم يرجع الى مكة فعليه بدنة لطواف الزيارة وشاة لترك طواف الصدر
 وعلى الحائض مثل ذلك للزيارة وليس عليها ترك طواف الصدر شيء لان للحائض رخصة
 في ترك طواف الصدر والأصل فيه حديث صفية رضي الله عنها فانه أخبر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم في أيام النحر انها حاضت فقال صلى الله عليه وسلم عقرى حلقى
 احابه تناهي فقيل انها قد طافت قال فلتنفر اذن فهذا دليل على ان الحائض ممنوعة عن
 طواف الزيارة وانه ليس عليها طواف الصدر لانه لما أخبر انها طافت للزيارة أمرها بان
 تنفر معهم وان طاف للزيارة جنباً وطاف للصدر طاهراً في آخر أيام التشريق كان طواف
 الصدر مكان طواف الزيارة لان الاعادة مستحقة عليه فيقع عما هو المستحق وان نواه عن
 غيره وفي اقامة هذا الطواف مقام طواف الزيارة فائدة وهي اسقاط البدنة عنه ثم يجب
 عليه دمان أحدهما لترك طواف الصدر عندهم جميعاً والآخر لتأخير طواف الزيارة الى
 آخر أيام التشريق عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وكذلك الجواب في الحائض اذا طافت
 للزيارة ثم طهرت فطافت للصدر في آخر أيام التشريق والحاصل ان طواف الزيارة مؤتة
 بأيام النحر فتأخيره عن أيام النحر يوجب الدم في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولا يوجب
 الدم في قولهما وعلى هذا من قدم نسكا على نسك كان حلق قبل الرمي أو نحر القارن قبل

الرمي أو حلق قبل الذبح قبله دم عند أبي حنيفة رحم الله تعالى وعندهما لا يلزمه الدم بالتقديم والتأخير وحجته في ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنه أن رجلاً قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم يوم النحر حلفت قبل أن أرمي فقال أرم ولا حرج وقال آخر حلفت قبل أن أذبح فقال أذبح ولا حرج وما سئل عن شيء يومئذ قدم أو أخر إلا قال افعل ولا حرج فدل أن التقديم والتأخير لا يوجب شيئاً ولا يبي حنيفة رحمه الله تعالى حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال من قدم نسكاً علي نسك فعليه دم وتأويل الحديث المرفوع أن النبي صلى الله عليه وسلم عذروهم في ذلك الوقت لقرب عهدهم بتعلم الترتيب وما يلحقهم من المشقة في مراعاة ذلك ومعنى قوله افعل ولا حرج أي لا حرج فيما تأتي به وبه يقول وإنما الدم عليه بما قدمه على وقته والمعنى فيه أن وقت النسك بزمان كتوقته بالمكان لأنه لا يتأدى للنسك إلا بمكان وزمان ثم ما كان مؤقداً بالمكان إذا أخره عن ذلك المكان يلزمه الدم كالأحرام المؤقت بالميعات إذا أخره عنه بأن جاوز الميعات حلالاً ثم أحرم فكذلك ما كان مؤقداً بالزمان وهو طواف الزيادة الذي هو مؤقت بإيام النحر بالنص إذا أخره قلنا يلزمه الدم وهذا لأن مراعاة الوقت في الأركان واجب كمرعاة المكان لا ترى أن الوقوف لا يجوز في غير وقته كما لا يجوز في غير مكانه فتأخر الطواف عن وقته يصير تاركاً لما هو واجب وترك الواجب في الملبج يوجب الجبر بالدم ثم الأصل بعد هذا أن أكثر أشواط الطواف بمنزلة الكل في حكم التحال به عن الأحرام عندنا وكذلك في حكم الطمارة وغيرها من الأحكام وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يقوم إلا أكثر مقام الكمال بناء على أصله في اعتبار الطواف بالصلاة فكما أن أكثر عدد ركعات الصلاة لا يقوم مقام الكمال فكذلك أشواط الطواف لا تقوم مقام الكمال وهذا لأن تقدير الطواف بسبعة أشواط ثابت بالنصوص المتواترة فكان كالتنصوص عليه في القرآن وما يقدر شرعاً بقدر لا يكون لما دون ذلك القدر حكم ذلك القدر كما في الحدود وغيرها ولنا أن المتنصوص عليه في القرآن الطواف بالبيت وهو عبارة عن الدوران حوله ولا يقضى ظاهره التكرار إلا أنه ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قولاً وفعلًا تقدير كمال الطواف بسبعة أشواط فيحتمل أن يكون ذلك التقدير للاتمام ويحتمل أن يكون للاعتداد به فيثبت منه القدر المتيقن وهو أن يجعل ذلك شرط الاتمام ولئن كان شرط الاعتداد يقام إلا أكثر فيه مقام الكمال لترجح جانب

الوجود على جانب العدم اذا أتى بالأكثر منه ومثله صحيح في الشرع كمن أدرك الامام في
الركوع يجعل اقتداؤه في أكثر الركعة كالاعتداء في جميع الركعة في الاعتداد به والمتطوع
بالصوم اذ نوي قبل الروال يحمل وجود النية في أكثر اليوم كوجودها في جميع اليوم وكذلك
في صوم رمضان عندنا ومن أصحابنا من يقول الطواف من أسباب التحلل وفي أسباب التحلل
يقام البعض مقام الكل كما في الحلق الا ما اعتبرنا هنا الاكثر ليرجع جانب الوجود فان
الطواف عبادة مقصودة والحلق ليس بعبادة مقصودة فيقام الربع مقام الكل هناك اذا عرفنا
هذا فنقول اذا طاف للزيارة أربعة أشواط يتحلل به من الاحرام عندنا حتى لو جامع بعد ذلك
لا يلزمه شيء بخلاف ما لو طاف ثلاثة أشواط وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا يتحلل
مابقي عليه خطوة من شوط ولو طاف ثلاثة أشواط للزيارة ولم يطف للصدر ورجع الى أهله
فعلية ان يعود بالاحرام الاول ويقضى بقية طواف الزيارة لان الاكثر باق عليه فكان احرامه
في حق النساء باقياً ولا يحتاج هذا الى احرام جديد عند العود ولا يقوم الدم مقام مابقي عليه
ولكن يلزمه العود الى مكة لبقيّة الطواف عليه ثم يريق دماً لتأخيرته عند أبي حنيفة رحمه
الله تعالى لان تأخير أكثر الاشواط عن أيام النحر كتأخير الكل ويطوف للصدر وان
كان طاف أربعة أشواط أجزأه ان لا يعود ولكن يبعث بشاتين أحدهما لما بقي عليه من
أشواط الطواف لان مابقي أقل وشرط الطواف الكمال فيقوم الدم مقامه والدم الآخر
لطواف الصدر وان اختار العود الى مكة يلزمه احرام جديد لان التحلل قد حصل له من
الاحرام الاول فاذا عاد باحرام جديد وأعاد مابقي من طواف الزيارة وطاف للصدر أجزأه
وكان عليه لتأخير كل شوط من أشواط طواف الزيارة صدقة لان تأخير الكل لما كان
يوجب الدم عنه فتأخير الأقل لا يوجب الدم ولكن يوجب الصدقة وفي كل موضع يقول
تأخره صدقة فالمراد طعام مسكين مدين من حنطة الا أن يبلغ قيمة ذلك قيمة شاة فينشد
ينقص منه ما أحب ﴿ قال ﴾ وان طاف الأقل من طواف الزيارة وطاف للصدر في آخر
أيام التشريق يكمل طواف الزيارة من طواف الصدر لان استحقاق الزيارة عليه أقوى فما
أتى به مصروف الى اكماله وان نواه عن غيره وعليه لتأخير ذلك دم عند أبي حنيفة رحمه
الله تعالى ثم قد بقي من طوافه للصدر ثلاثة أشواط فصار تاركاً للأكثر من طواف الصدر
وذلك ينزل منزلة ترك الكل فعلية دم لذلك وان كان المتروك من طواف الزيارة ثلاثة

أشواط أكل ذلك من طواف الصدر كما ينأى عليه لكل شوط منه صدقة بسبب التأخير
عن وقته لانه لا يجب في تأخير الأقل ما يجب في تأخير الكل ثم قد بقي من طواف الصدر
أربعة أشواط فأنما ترك الأقل منها فيكفيه لكل شوط صدقة لأن الدم يقوم مقام جميع طواف
الصدر فلا يجب في ترك أقله ما يجب في ترك كله ولو طاف للصدر جنباً فعليه دم لتفاحش
التقصان بسبب الجنبه ويكون هو كالتارك لطواف الصدر أصلاً ولو طاف للصدر وهو
يحدث فعليه صدقة لعله التقصان بسبب الحدث . وفي رواية أبي حفص رحمه الله تعالى
سوى بين الحدث والجنبه في ذلك لان طواف الجنب معتد به ألا ترى أن التحلل من
الاحرام يحصل به في طواف الزيارة فلا يجب بسبب هذا التقصان ما يجب بتركه أصلاً
(قال) ولو طاف بالبيت منكوساً بأن استلم الحجر ثم أخذ على يسار الكعبة وطاف
كذلك سبعة أشواط عندنا يعتد بطوافه في حكم التحلل وعليه الاعادة مادام بمكة فان
رجع الى أهله قبل الاعادة فعليه دم وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يعتد بطوافه بناء على
أصله ان الطواف بمنزلة الصلاة فكما أنه لو صلى منكوساً بأن بدأ بالتشهد لا يجزئه فكذلك الطواف
ولما الأصل الذي قلنا أن الثابت بالدم الدوران حول البيت وذلك حاصل من أي جانب
أخذ ولكن بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أخذ على يمينه على باب الكعبة تين
ان الواجب هذا فكانت هذه صفة واجبة في هذا الركن بمنزلة شرط الطهارة عندنا فتركه
لا يمنع الاعتداد به ولكن يمكن فيه نقصاناً يجبر بالدم وهذا لان المعنى فيه معقول وهو تعظيم
البقعة وذلك حاصل من أي جانب أخذ فرفنا ان فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في
البداية بالجانب الايمن لبيان صفة الاتمام لا لبيان صفة الركنية بخلاف أوكاف الصلاة واستدل
الشافعي رحمه الله تعالى علينا بما لو بدأ بالمروة في السعي حيث لا يعتد به لما أنه اذا مكنوساً
فمن أصحابنا رحمهم الله تعالى من قال يمتد به ولكن يكون مكروهاً والاصح أنه لا يعتد
بالشوط الاول لالكونه منكوساً ولكن لان الواجب هناك صعود الصفا أربع مرات
والمروة ثلاث مرات فاذا بدأ بالمروة فأنما صعد الصفا ثلاث مرات فعليه ان يصعد الصفا مرة
أخرى ولا يمكن أن يأمر بذلك الا باعادة شوط واحد من الطواف بين الصفا والمروة فاما
هنا ما ترك شيئاً من أصل الواجب عليه فقد دار حول البيت سبع مرات فلهذا كان
طوافه معتداً به (قال) وان طاف راكباً أو محمولاً فإن كان لعذر من مرض أو كبر لم يلزمه

شيء وإن كان لغير عذر أعاده مادام بمكة فإن رجع إلى أهله فعليه الدم عندنا وعلى قول
 الشافعي رضي الله عنه لا شيء عليه لأنه منقطع في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف
 للزيارة يوم النحر على ناقته واستلم الأركان بحجته ولكنا نقول التوارث من لدن رسول الله
 صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا الطواف ماشياً وعلى هذا على قول من يجعله كالصلاة الدم
 لأن أداء المكتوبة راكباً من غير عذر لا يجوز فكان ينبغي أن لا يمتد بطواف الركاب من
 غير عذر ولكننا نقول المشي شرط الكمال فيه فتركه من غير عذر يوجب الدم لما بيننا فأما
 تأويل الحديث فقد ذكر أبو الطفيل رحمه الله تعالى أنه طاف راكباً لوجع أصابعه وهو أنه
 وثبت رجله فلمذا طاف راكباً وذكر ابن الزبير عن جابر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله
 عليه وسلم إنما طاف راكباً ليشاهده الناس فيسألوه عن حوائجهم وقيل إنما طاف راكباً
 لكبر سنه وعندنا إذا كان لمذراً فلا بأس به وكذلك إذا طاف بين الصفا والمروة
 محملاً أو راكباً وكذلك لو طاف الأكثر راكباً أو محملاً فلا أكثر يقوم مقام الكل
 على ما بينا وقال في وإذا طاف المتمر أربعة أشواط من طواف العمرة في أشهر الحج بأن
 كان أحرم للعمرة في رمضان فطاف ثلاثة أشواط ثم دخل شوال فأنتم طوافه وحج من
 عامه ذلك كان متمماً وإن كان طاف لا أكثر في رمضان لم يكن متمماً لما بينا أن الأكثر
 يقوم مقام الكل وعلى هذا لو جامع المتمر بعد ما طاف لعمرة أربعة أشواط لم تفسد عمرته
 وبمضي فيها وعليه دم وإن جامع بعد ما طاف لثلاثة أشواط فسدت عمرته فيمضي في
 الفاسد حتى يتمها وعليه دم للجماع وعمره مكناها لما ذكرنا أن الأكثر يقوم مقام الكمال
 وجماعه بعد إكمال طواف العمرة غير مفسد لأنها صارت مؤداة بأداء ركنها فكذلك بعد
 أداء الأكثر من الطواف وقال في وإن طاف للعمرة في رمضان جنباً أو على غير وضوء
 لم يكن متمماً أن أعاده في شوال أو لم يعده وبهذه المسئلة استدلل الكرخي رحمه الله تعالى
 وقد بينا المذنب فيه أنه إنما لا يكون متمماً لوقوع الأمن له من الفساد بما أداه في رمضان
 ولو كان ذلك موقوفاً لبطل بالاعادة في شوال وقال في كوفي اعتمر في أشهر الحج فطاف
 لعمرة ثلاثة أشواط ورجع إلى الكوفة ثم ذكر بعد ذلك فرجع إلى مكة فقضي ما بقي عليه
 من عمرته من الطواف والسعي وحج من عامه ذلك كان متمماً لأنه لما أتى بأكثر الأشواط بعد
 ما رجع نائياً فكانه أتى بالكل بعد رجوعه ولو كان طاف أولاً أربعة أشواط لم يكن متمماً

كما لو أكمل الطواف وهذا لوجود الالمام بأهله بين السكين وأنشائه السفر لأداء كل
 نسك من بيته **قال** **﴿** وترك الرمل في طواف الحج والعمرة والسعي في بطن الوادي
 بين الصفا والمروة لا يوجب عليه شيئاً غير أنه متى إذا كان لتبر عذر وكذلك ترك
 استلام الحجر فالرمل واستلام الحجر وهذه اخلال من آداب الطواف أو من السنن وترك
 ما هو سنة أو أدب لا يوجب شيئاً الا الاساءة اذا تعمده **قال** **﴿** وإذا طاف الطواف الواجب
 في الحج والعمرة في جوف الحطيم قصى مارك منه ان كان بمكة وان كان رجع الى أهله
 فعليه دم لان المتروك هو الأقل فانه انما ترك الطواف على الحطيم فقط وقد بدأ أنه لو ترك
 الأقل من أشواط الطواف فعليه إعادة المتروك وان لم يمد فعليه الدم عندنا فهذا مثله ثم
 الأفضل عندنا أن يعيد الطواف من الاصل ليكون مراعاة للترتيب المسنون وان أعاده على
 الحطيم فقط أجزاء لانه أتى بما هو المتروك وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى يلزمه إعادة
 الطواف من الاصل بناء على أصله في ان مراعاة الترتيب في الطواف واجب كما هو في
 الصلاة فاذا ترك لم يكن طوافه معتداً به وعندنا الواجب هو الدوران حول البيت وذلك
 يتم بإعادة المتروك فقط ولكن الترتيب سنة والاعادة من الاصل أفضل ويلزمون علينا بما
 لو ابتدأ الطواف من غير موضع الحجر لا يعتد بذلك القدر حتى ينتهي الى الحجر ولو لم يكن
 الترتيب واجبا لكان ذلك القدر معتداً به ومن أصحابنا من يقول بأنه معتد به عندنا ولكم
 مكروه ولكن ذكر محمد رحمه الله تعالى في الرقيات أنه لا يعتبر طوافه الى الحجر لا ترك
 الترتيب ولكن لان مفتاح الطواف من الحجر الاسود على ما روى أن ابراهيم صلوات
 الله وسلامه عليه قال لاسماعيل عليه السلام أتني بحجر أجعله علامة افتتاح الطواف فأياه
 بحجر فألقاه ثم بالثاني ثم بالثالث فناداه قد أتاني بالحجر من أغنانى عن حجرك ووجد
 الحجر الاسود في موضعه فعرفنا أن افتتاح الطواف منه فأداه قبل الافتتاح لا يكون
 معتداً به **قال** **﴿** فان طاف لعمرة ثلاثه أشواط وسعى بين الصفا والمروة ثم طاف لحجة
 كذلك ثم وقف بعرفة فالأشواط التي طافها للحج محسوبة عن طواف العمرة لانه هو
 المستحق عليه قبل طواف النحية فاذا جملنا ذلك من طواف العمرة كان الباقي عليه شرطاً
 واحداً حين وقف بعرفة فيكون قارناً ويعيد طواف الصفا والمروة لعمرة ولحجته لان
 ما أدى من السعي بين الصفا والمروة لعمرة كان عقيب أقل الاشواط فلا يكون معتداً به

فيجب أن يعيده مع السعي للرجوع مع الشوط الواحد عن طواف العمرة وإن رجع إلى
 الكوفة قبل أن يفعل ذلك فله دم لترك ذلك الشوط ودم لترك سعي الحج ولا يلزمه
 شيء لسعي العمرة لأنه قد سعى لعمرة عقيب ستة أشواط لأن موضوع المسئلة فيما إذا كان
 سعي الحج وذلك يقع عن سعي العمرة وإن لم يكن سعي أصلاً فله دم لترك السعي في كل
 نسك قال الحاکم رحمه الله تعالى قوله يعيد الطواف لعمرة غير سديد إلا أن يريد به
 الاستحباب يريد به بيان أن موضوع المسئلة فيما إذا كان سعي بعد طواف التحية ثلاثه أشواط
 فكان ذلك سعيّاً مستداً به للعمرة فلا يلزمه إعادته وإن كان يستحب له إعادة ذلك بما أكمل
 طواف العمرة بالشوط المتروك ﴿ قال ﴾ ويكره أن يجمع بين أسبوعين من الطواف
 قبل أن يصلي في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى . وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى
 لا بأس بذلك إذا انصرف على وتر ثلاثة أسابيع أو خمسة أسابيع لحديث عائشة رضي الله
 عنها أنها طافت ثلاثة أسابيع ثم صلت لكل أسبوع ركعتين ولأن مبنى الطواف على
 الوتر في عدد الأشواط فإذا انصرف على وتر لم يخالف انصرافه مبنى الطواف واشتغاله
 بأسبوع آخر قبل الصلاة كاشتغاله بأكل أو نوم وذلك لا يوجب الكراهة فكذلك هنا إذا
 انصرف على ما هو مبنى للطواف بخلاف ما إذا انصرف على شفع لأن الكراهة هناك
 لانصرافه على ما هو خلاف مبنى الطواف لا لتأخير الصلاة وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله
 تعالى قالوا تمام كل أسبوع من الطواف ركعتين فيكره له الاشتغال بالأسبوع الثاني قبل اكتمال
 الأول كما إن اكتمال كل شفع من التطوع لما كان بالتشهد يكره له الاشتغال بالشفع الثاني
 قبل اكتمال الأول ﴿ قال ﴾ وإذا طاف قبل طلوع الشمس لم يصل حتى تطلع الشمس وقد
 بينا في كتاب الصلاة أن ركعتي الطواف سنة أو واجب بسبب من جهته كالمندور وذلك
 لا يؤدي عندنا بعد طلوع الفجر قبل طلوع الشمس ولا بعد العصر قبل غروب الشمس وقد
 روى أن عمر رضي الله عنه طاف قبل طلوع الشمس ثم خرج من مكة حتى إذا كان بذى
 طوى وارتفعت الشمس صلى ركعتين ثم قال ركعتان مكان ركعتين وكذلك بعد غروب
 الشمس يبدأ بالمغرب لأن أداء ما ليس بمكتوبة قبل صلاة المغرب مكروه ولا تجزئه المكتوبة
 عن ركعتي الطواف لأنه واجب كالمندور أو سنة كسنة الصلاة فالمكتوبة لا تنوب عنه
 ﴿ قال ﴾ ويكره له أن يشد الشعر في طوافه أو يتحدث أو يبيع أو يشتري فإن فعله لم يفسد

عليه طوافه لقوله صلى الله عليه وسلم الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه المنطق فمن نطق فلا ينطق الا بخير وقد بينا ان المراد تشبيه الطواف بالصلاة في الثواب لافي الاحكام فلا يكون الكلام فيه مفسدا للطواف **وقال** **﴿** ويكره له ان يرفع صوته بقراءة القرآن فيه لان الناس يشتغلون فيه بالدكر والثناء فقل ما يستمعون لقراءته وترك الاستماع عند رفع الصوت بالقراءة من الجفاء فلا يرفع صوته بذلك صيانة للناس عن هذا الجفاء ولا بأس بقراءته في نفسه هكذا روى عن عمر رضى الله عنه انه كان في طوافه يقرأ القرآن في نفسه ولان المستحب له الاشتغال بالدكر في الطواف وأشرف الاذكار قراءة القرآن **﴿** قال **﴿** وان طافت المرأة مع الرجل لم تفسد عليه طوافه يريد به بسبب المحاذاة لان الطواف في الاحكام ليس كالصلاة ومحاذاة المرأة الرجل انما يوجب فساد الصلاة اذا كانا يشتركان في الصلاة فاما اذا لم يشتركا في الصلاة فلا وهنا لا شركة بينهما في الطواف **﴿** قال **﴿** واذا خرج الطائف من طوافه لصلاة مكتوبة أو جنازة أو تجديد وضوء ثم عاد بني على طوافه لما بينا انه ليس كالصلاة في الاحكام فلا اشتغال في خلاله بعمل لا يمنع البناء عليه وروى عن ابن عباس رضى الله عنه انه خرج لجنازة ثم عاد فبني على الطواف **﴿** قال **﴿** وان أخر الطائف ركعتين حتى خرج من مكة لم يضره لما رويناه من حديث عمر رضى الله عنه **﴿** قال **﴿** والصلاة لاهل مكة أحب الي وللغريب الطواف فان التطوع من الصلاة عبادة بجميع البدن تشتمل على أركان مختلفة فلا اشتغال بهذا أفضل من الاشتغال بطواف التطوع الا ان في حق الغريب الطواف يفوته والصلاة لانقوته لانه يتمكن من الصلاة اذا رجع الى أهله ولا يتمكن من الطواف الا في هذا المكان والاشتغال في هذا المكان بما يفوته أولى كالا اشتغال بالحراسة في سبيل الله أولى من صلاة الليل اذا تمذر عليه الجمع بينهما فاما المكي لا يفوته الطواف ولا الصلاة فكان الاشتغال بالصلاة في حقه أولى لما بينا **﴿** قال **﴿** رجل طاف أسبوعاً وشوطاً أو شوطين من أسبوع آخر ثم ذكر له انه لا ينبغي ان يجمع بين أسبوعين قال نعم الأسبوع الذي دخل فيه وعليه لكل أسبوع ركعتان لانه صار شارعا في الأسبوع الثاني مؤكدا له بشوط أو شوطين فعليه ان يتمه كن قام الى الركعة الثالثة قبل التشهد وقيد الركعة بالسجدة كان عليه اتمام الشفع الثاني ثم كل أسبوع بسبب التزام ركعتين بمنزلة النذر فعليه لكل أسبوع ركعتان **﴿** قال **﴿** ولا بأس بان يطوف وعليه خفاء أو نملاء اذا كانا طاهرين وانما أورد هذا ردا على

المتشفعة فانهم يقولون لا يطوف الاحافيا واذا كان يجوز الصلاة مع الخفين أو النعلين اذا
 كانا طاهرين فالطواف أولى ﴿ قال ﴾ واستلام الركن اليماني حسن وتركه لا يضره وروى
 عن محمد رحمه الله تعالى أنه يستلمه ولا يتركه وقال الشافعي رحمه الله تعالى يستلمه ويقبل
 يده ولا يقبل الركن هكذا روى أن النبي صلى الله عليه وسلم استلم الركن اليماني ولم يقبله وابن
 عباس رضي الله عنه يروى أن النبي صلى الله عليه وسلم استلم الركن اليماني ووضع خده عليه
 وابن عمر رضي الله عنه يروى أن النبي صلى الله عليه وسلم استلم الركنين يعني الحجر
 الاسود واليماني فهو دليل لمحمد رحمه الله تعالى ووجه ظاهر الرواية أن كل ركن يكون
 استلامه مسنوناً فتقبله كذلك مسنون كالحجر الاسود وبالاتفاق هنا التقبيل ليس بمسنون
 فكذلك الاستلام ﴿ قال ﴾ ولا يستلم الركنين الآخرين الا على قول معاوية رضي الله عنه
 فانه استلم الاركان الاربعة فقال له ابن عباس رضي الله عنهما لا تستلم الركنين فقال ليس
 شيء منه بهم جورا ولكننا نقول القياس ينفي استلام الركن لان ذلك ليس من تعظيم البقعة كسائر
 المواضع من البيت ولكنا تركنا القياس في الحجر بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم فبقى
 ما سواه على أصل القياس ثم الركنان الآخران ليسا من أركان البيت لأن أهل الجاهلية قصرُوا
 البيت عن قواعد الخليل صلوات الله عليه على ما بينا فلا يستلمهما ﴿ قال ﴾ وان رمل في
 طوافه كله لم يكن عليه شيء لان المشي على هيئته في الاشواط الاربعة من الآداب وبترك
 الآداب لا يلزمه شيء ﴿ قال ﴾ وان مشي في الثلاثة الأول أو في بعضها لم يكر ذلك لم
 يرمل فيما بقي لان الرمل في الاشواط الثلاثة سنة فاذا فاتت من موضعها لا تقضى والمشي على
 هيئته في الاربعة الاخر من آداب الطواف أو من السنن فان ترك في الثلاثة الأول ما هو
 سنتها لا يترك في الاربعة الاخر ما هو سنتها ﴿ قال ﴾ وان جعل لله عليه أن يطوف زحفا
 فعليه أن يطوف ماشياً لانه انما يلتزم بالنذر ما يتقل به أو ما يكون قرينة في نفسه وأصل
 الطواف قرينة فأما الزحف من أعمال أهل الجاهلية وليس بقرينة في شريعتنا فلا تآزمه هذه
 الصفة بالنذر وان طاف كذلك زحفاً فعليه الاعداء ما دام بمكة وان رجع الى أهله فعليه دم
 بمنزلة ما لو طاف محمولا أو راكبا على ما بينا ﴿ قال ﴾ وان طاف بالبيت من وراء زمزم أو
 قريباً من ظلة المسجد أجزأه عن ذلك لانه اذا كان في المسجد فطوافه يكون بالبيت فيصير
 به ممثلاً للأمر فأما اذا طاف من وراء المسجد فكانت حيطانه بينه وبين الكعبة لم يجزه

لأنه طاف بالمسجد لا بالبيت والواجب عليه الطواف بالبيت أرايت لو طاف بمكة كان يجزئه
وان كان البيت في مكة أرايت لو طاف في الدنيا أكان يجزئه من الطواف بالبيت لا يجزئه
شي من ذلك فهذا مثله والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب

باب السعي بين الصفا والمروة

هو قال رضي الله عنه وإذا سعى بين الصفا والمروة ودمل في سعيه كله من الصفا الى
المروة ومن المروة الى الصفا فقد أساء ولا شيء عليه وكذلك ان مشى في جميع ذلك لان
الواجب عليه الطواف بينهما قال الله تعالى فلا جناح عليه أن يطوف بهما فأما السعي في بطن
الرادي والمشي فيما سوى ذلك أدب أو سنة فتركه لا يوجب الا الاساءة كترك الرمل في
الطواف هو قال وان بدأ بالمروة وختم بالصفا حتى فرغ أعاد شوطاً واحداً لان الذي بدأ
بالمروة فيه ثم أقبل منها الى الصفا لا يعتد به ومعنى هذا أن افتتاح هذا الطواف مشروع من
الصفا على ما روينا أنه لما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأيهما تبدأ فقال ابدؤا بما بدأ الله
تعالى به وإذا افتتح من غير موضع الافتتاح لا يعتد بطوافه حتى يصل الى موضع الافتتاح
ثم المتمد به يبقى بعد ذلك فعليه إنعامه بشوط آخر كما لو افتتح الطواف من غير الحجر هو قال
وان ترك السعي فيما بين الصفا والمروة رأساً في حج أو عمرة فعليه دم عندنا وهذا لان
السعي واجب وليس بركن عندنا للحج والعمرة في ذلك سواء وترك الواجب يوجب الدم وعند
الشافعي رحمه الله تعالى السعي ركن لا يتم احد حج ولا عمرة الا به واحتج في ذلك بما
روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سعى بين الصفا والمروة وقال لأصحابه رضي الله
عنهم ان الله تعالى كتب عليكم السعي فاسعوا والمكتوب ركن وقال صلى الله عليه وسلم ما أتم
الله تعالى لامرئ حجة ولا عمرة لا يطوف لها بين الصفا والمروة وحجتنا في ذلك قوله تعالى
فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومثل هذا اللفظ للاباحة لا للإيجاب
فيقتضى ظاهر الآية ان لا يكون واجبا ولكننا تركنا هذا الظاهر في حكم الإيجاب بدليل
الاجماع فبقى ما رواه على ظاهره وانما ذكر هذا اللفظ والله أعلم لأصحابه لأنهم كانوا
يترزون عن الطواف بهما لمكان الصنمين عليهما في الجاهلية إساف ونائلة فانزل الله تعالى
هذه الآية ثم بين في الآية ان المقصود حج البيت بقوله تعالى فمن حج البيت أو اعتمر فلا

جناح عليه فكان ذلك دليلا على ان مالا يتصل بالبيت من الطواف يكون تبعا لما هو متصل
 بالبيت ولا يبلغ درجة التبع درجة الاصل فثبت فيه صفة الوجوب لا الركنية فكان السعي مع
 الطواف بالبيت نظير الوقوف بالمشرع الحرام مع الوقوف بعرفة وذلك واجب لا ركن فهذا
 مثله وهو نظير روى الجار من حيث انه مقدور بعد السبع غير مختص بالبيت ولا يصح استدلاله
 بظاهر الحديث الذي رواه لان في ظاهره ما يدل على ان السعي مكتوب وبالاتفاق عين السعي
 غير مكتوب فانه لو مشى في طوافه بينهما أجزاء وفي الحديث الآخر ما يدل على الوجوب
 دون الركنية لانه علق التمام بالسعي وأداء أصل العبادة يكون بأركانها فصفا التمام بالواجب
 فيها وكذلك لو ترك منها أربعة أشواط فهو كترك الكل في أنه يجب عليه الدم به لان
 الاكثر يقوم مقام الكمال وان ترك ثلاثة أشواط أطعم لكل شوط مسكنا الا أن يبلغ
 ذلك دما فينشد ينقص منه ما شاء وهو نظير طواف الصدر في ذلك وكذلك ان فعله
 راكبا فان كان لعذر فلا شيء عليه وان كان لعذر عذر فعليه الدم في الاكثر والصدقة في
 الاقل لما بينا **وقال** ويجوز سمي الجنب والحائض لانه غير مختص بالبيت فلا تكون
 الطهارة شرطا فيه كالوقوف وغيره من المناسك وانما اشتراط الطهارة في الطواف خاصة
 لا اختصاصه بالبيت **وقال** ولا يجوز السعي قبل الطواف لانه انما عرف قرينة بفعل رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وانما سمي رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الطواف وهكذا
 توارثه الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا وهو في المعنى متم
 للطواف فلا يكون ممتدا به قبله كالسجود في الصلاة أو شرط الاعتداد به تقدم الطواف
 فاذا انعدم هذا الشرط لا يندب به كالسجود لما كان شرط الاعتداد به تقدم الركوع فاذا
 سبق الركوع لا يعتد به **وقال** ويجوز السعي بعد أن يطوف الاكثر من الطواف لان
 الاكثر يقوم مقام الكل **(قال)** ويكره له ترك الصعود على الصفا والمروة فان النبي صلى الله
 عليه وسلم صعد عليهما وأمرنا بالاعتداء به بقوله خذوا عني مناسككم وكذلك الصحابة
 رضي الله عنهم أجمعين ومن بعدهم توارثوا الصعود على الصفا والمروة بقدر ما يصير البيت
 بمرأى العين منهم فهو سنة متبعة يكره تركها وروى أن عمر رضي الله عنه في نزوله من الصفا
 كان يقول اللهم استعملني بسنة نبيك صلى الله عليه وسلم وتوفي على ملته وأعدني من
 معضلات الفتن أو من معضلات يوم القيامة ولا يلزمه بترك الصعود شيء لان الواجب

عليه الطواف بينهما وقد أتى بذلك **هو قال** **هو** وإن طاف لحجته وواقع النساء ثم سمي بعد ذلك أجزأه لأن تمام التحلل بالطواف بالبيت يحصل على ما جاء في الحديث فإذا طاف بالبيت حل له النساء فاشتغاله بالجماع بعد الطواف قبل السعي كاشتغاله بعمل آخر من نوم أو أكل فلا يمنع صحة أداء السعي بعده وإن أخر السعي حتى رجع إلى أهله فليس دم تركه كما ينسأ وإن أراد أن يرجع إلى مكة ليأتي بالسعي يرجع بإحرام جديد لأن تحلله بالطواف قد تم وليس له أن يدخل مكة إلا بإحرام **هو قال** **هو** والدم أحب إلى من الرجوع لأنه إذا رجع كان مؤديا السعي في إحرام آخر غير الإحرام الذي أدى به الحج وإن أراق دما انجبر به نقصان الواقع في الحج ولأن في إراقة الدم توفير منفعة اللحم على المساكين فهو أولى من الرجوع للسعي وإن رجع وسعى أو كان بمكة وسعى بعد أيام النحر فليس عليه شيء لأن السعي غير مؤقت بإيام النحر إنما التوقيت في الطواف بالنص فلا يلزمه بتأخير السعي شيء **هو قال** **هو** ولا ينبغي له في العمرة أن يحل حتى يسعى بين الصفا والمروة لأن الأثر جاء بها أنه إذا طاف وسعى وحلق أو قصر حل وإنما أراد به الفرق بين سعي العمرة وسعي الحج فإن أداء سعي الحج بعد تمام التحلل بالطواف صحيح ولا يؤدي سعي العمرة إلا في حال بقاء الإحرام لأن الأثر في كل واحد منهما ورد بهذه الصفة وفي مثله علينا الاتباع إذ لا يمتل في معنى ثم من واجبات الحج ما هو مؤدي بعد تمام التحلل كالرمي فيجوز السعي أيضا بعد تمام التحلل وليس من أعمال العمرة ما يكون مؤدي بعد تمام التحلل والسعي من أعمال العمرة فليس عليه أن يأتي به قبل التحلل بالهلق والله سبحانه وتعالى أعلم .

باب الخروج إلى منى

هو قال **هو** ويستحب للحاج أن يصلّي الظهر يوم التروية بمكة ويقوم بها إلى صبيحة عرفة هكذا علم جبرائيل عليه السلام إبراهيم صلوات الله عليه حين وقفه على المناسك فانه خرج به يوم التروية إلى منى فيصلّي الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر من يوم عرفة بمكة وإنما سمي يوم التروية لأن الحاج يروون فيه بمنى أو لأنهم يروون ظهورهم فيه بمنى ففي هذه التسمية ما يدل على أنه ينبغي لهم أن يكونوا بمنى يوم التروية وأن يصلّي الظهر بمكة ثم راح إلى منى لم يضره لأنه لا يتعلق بمنى في هذا اليوم نسك مقصود فلا يضره تأخير إتيانه وإن بات بمكة ليلة عرفة

وصلى بها الفجر ثم غدا منها الى عرفات ومرتبى أجزاء لما بينا وقد أساء في تركه الاقتداء
برسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه أقام بمنى يوم التروية كما رواه جابر رضى الله عنه مفسراً
﴿قال﴾ ثم ينزل حيث أحب من عرفات ويصعد الامام المنبر بعد الزوال ويؤذن المؤذن
وهو عليه فإذا فرغ قام الامام بخطب حمد الله وأتى عليه ولي وهال وكبر وصلى على النبي
صلى الله عليه وسلم ووعظ الناس وأمرهم ونهاهم ودعى الله تعالى بمحاجته وقد بينا هذا
فيما سبق والحاصل ان في الحج عندنا ثلاث خطب أحداها قبل التروية بيوم والثانية يوم
عرفة بمرقات والثالثة في التدم من يوم النحر بمنى فيخطب بمكة قبل التروية بيوم يعلمهم كيف
يجرمون بالحج وكيف يخرجون منها الى منى وكيف يتوجهون الى عرفات وكيف ينزلون
بها ثم يعلمهم يوم التروية حتى يعملوا بما علمهم ثم يخطب يوم عرفة خطبة يعلمهم فيها ما
يحتاجون اليه في هذا اليوم وفي يوم النحر ثم يعلمهم يوم النحر ليعملوا بما علمهم ثم يخطب
في اليوم الثاني من أيام النحر خطبة يعلمهم فيها بقية ما يحتاجون اليه من أمور المناسك وعن زفر
رحمه الله تعالى قال يخطب يوم التروية بمنى ويوم عرفة بمرقات ويوم النحر بمنى لانه يوم
التروية يجرم بالحج ويوم عرفة يقف ويوم النحر يطوف بالبيت وأركان الحج هذه الاشياء
الثلاثة فيخطب في كل يوم يأتي فيه بذلك الركن ثم بين في الكتاب كيفية الجمع بين
الصلاتين بعرفة واشترط الامام فيها عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وقد تقدم بيان هذا
الفصل بتمامه ﴿قال﴾ ومن أدرك مع الامام شيئاً من كل صلاة فهو كادراك جميع الصلاة
في انه يجوز له الجمع بينهما على قياس الجمعة اذا أدرك الامام في التشهد منها كان مدركا
الجمعة ﴿قال﴾ وان كان الامام سبقه الحدث في الظهر فاستخلف رجلاً فإنه يصلي
بهم الظهر والعصر لان الامام أقامه مقام نفسه فيما كان عليه أدائه وكان عليه أداء الصلاتين
فيقوم خليفته مقامه في ذلك ﴿قال﴾ فان رجع الامام فأدرك معه جزء من صلاة العصر
جمع بين الصلاتين لانه مدرك لأول الظهر ومدرك لآخر العصر وان لم يرجع حتى فرغ
خليفته من العصر فان الامام لا يصلي العصر ما لم يدخل وقتها في قول أبي حنيفة رحمه الله
تعالى وهذه المسئلة تدل على أن من أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن الجماعة شرط في الجمع
بين الصلاتين هنا كالامام وانه بمنزلة الجمعة في هذا وقد ذكر بعد هذا أنه اذا نفر الناس
عنه فصلى وحده الصلاتين أجزاء فهو دليل على أن الجماعة فيه ليس بشرط وقيل ما ذكر

بعد هذا قولها لانه أطلق الجواب وهنا نص على قول أبي حنيفة وقيل بل فيه دو اثنان عن
 أبي حنيفة رحمه الله تعالى في احدي الروايتين جعلها كالجمعة في اشتراط الجمعة فيها وفي
 الرواية الاخرى فرق بينهما فقال اشتراط الجمعة هناك لتسمية تلك الصلاة جمعة وفي
 هذا الموضع انما سمي هاتين الصلاتين الظهر والعصر وليس في هذا الاسم ما يدل على
 اشتراط الجمعة ومعنى الجمع هنا منصرف الى الصلاتين لا الى المؤدين لها فلا تشتراط الجمعة
 فيهما **وقال** **﴿** وليس في هاتين الصلاتين القراءة جهراً **﴾** الا على قول مالك رحمه الله تعالى
 فانه يقول يجهر بالقراءة فيها لانها صلاة مؤداة يجمع عظيم فيجهر فيها بالقراءة كالجمعة
 والميدين ولكننا نقول ان رواية نساك رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يتقوا انه يجهر في
 هاتين الصلاتين بالقراءة وهما يؤديان في هذا المكان كما يؤديان في غيره من الامكنة وفي غير
 هذا اليوم فلا يجهر بالقراءة فيهما عملاً بقوله صلى الله عليه وسلم صلاة النهار عجباً أي ليس
 فيها قراءة مسموعة **وقال** **﴿** وان خطب قبل الروال أو ترك الخطبة وصلى الصلاتين ما أجزأه
 وقد أسأني تركه الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم فان الخطبة ليس من شرائط هذا الجمع
 بخلاف الجمعة وقد بينا ذلك فلهذه خطبة وعظ وتذكير وتعليم لبعض ما يحتاج اليه في الوقت قدركا
 لا بوجوب الا الاساءة كترك الخطبة في الميدين **وقال** **﴿** وان كان يوم غيم فاستبان انه صلى
 الظهر قبل الزوال والعصر بعده فالتقياس انه يعيد الظهر وحدها لان العصر مؤداة في وقتها
 وحين أدى العصر ما كان ذا كرا للظهر فيكون في معنى الناسي والترتيب يسقط بالنسيان
 ولكن استحسن ان يعيد الخطبة والصلاتين جميعاً لان شرط صحة العصر في هذا اليوم
 تقديم الظهر عليه على وجه الصحة فان العصر مجمل على وقته وهذا التعجيل للجمع فانما
 يحصل الجمع بأداء العصر اذا تقدم أداء الظهر بصفة الصحة فاذا تبين ان الظهر لم يكن
 صحيحاً كان عليه اعادة الصلاتين جميعاً **وقال** **﴿** وان أحدث الامام بعد الخطبة قبل ان يدخل
 في الصلاة فامر رجلاً قد شهد الخطبة أو لم يشهد ان يصلي بهم أجزأهم لان الخطبة ليست
 من شرائط هذا الجمع **وقال** **﴿** وان تقدم رجل من الناس بغير أمر الامام فصلى بهم
 الصلاتين جميعاً لم يجزهم في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لان هذا الامام شرط هذا الجمع
 عنده **وقال** **﴿** وان مات الامام فصلى بهم خليفته أو ذو سلطان أجزأهم لان خليفته قائم
 مقامه فهو بمنزلة ماله صلى الامام بنفسه وان لم يكن فيهم ذو سلطان صلى كل صلاة لوقتها

بمنزلة الجمعة **قال** **﴿** ولا الجمعة بعرفة يعني اذا كان الناس يوم الجمعة بعرفات لا يصلون الجمعة بها لان المصر من شرائط الجمعة وعرفات ليس في حكم المصر اذ ليس لها اُبنية انما هي فضاء وليست من فناء مكة لانها من الحل بخلاف منى عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى واُبي يوسف لانها من فناء مكة ولانها بمنزلة المصر في هذه الايام لما فيها من الابنية والاسواق المركبة وقد بينا هذا في الصلاة **﴿** قال **﴿** ومن وقف بعرفة قبل الزوال لم يجزه ومن وقف بعد زوال الشمس أو ليلة النحر قبل انشقاق الفجر أو مر بها مجتازاً وهو يعرفها أو لا يعرفها أجزأه فالخاصل ان ابتداء وقت الوقوف بعد الزوال عندنا وقال مالك رحمه الله تعالى من طلوع الشمس لان هذا اليوم مسعى بأنه يوم عرفة فانما يصير اليوم مطلقاً من وقت طلوع الفجر فبين ان وقت الوقوف من ذلك الوقت واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فمن وقف بعرفة ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه والنهار اسم للوقت من طلوع الشمس سمي نهاراً لجريان الشمس فيه كالنهر يسمى نهاراً لجريان الماء فيه وحجبتنا في ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم انما وقف بعد الزوال فكان ميئاً وقت الوقوف بفعله فدل ان ابتداء الوقوف بعد الزوال والدليل عليه ما روينا من حديث ابن عمر رضى الله عنه انه قال للحجاج بعد الزوال ان أردت السنة فالساعة ولا يبعد ان يسمى اليوم بهذا الاسم وان كان وقت الوقوف بعد الزوال كيوم الجمعة صار وقتاً لاداء الجمعة بعد الزوال مع ان اليوم مسمى بهذا الاسم ثم الاصل فيما قلنا حديث عروة بن مضر بن بن لام الطائي رحمه الله تعالى انه جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم صبيحة الجمع وهو بالمشر الحرام فقال أكلت راحتي وأجهدت نفسي وما مررت بجبل من الجبال الا وقفت عليه فهل لي من حج فقال صلى الله عليه وسلم من وقف معنا هذا الموقف وصلى معنا هذه الصلاة وقد كان أفاض قبل ذلك من عرفات ساعة من ليل أو نهار فقد تم حجه **﴿** قال **﴿** ومن وقف بعرفة بعد الزوال ثم أفاض من ساعته أو أفاض قبل غروب الشمس أو صلى بها الصلاتين ولم يقف وأفاض أجزأه عندنا وعلى قول مالك رحمه الله تعالى لا يجزئه الا أن يقف في اليوم وجزء من الليل وذلك بأن تكون افاضته بعد غروب الشمس واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج ولسكنا نقول هذه الزيادة غير مشهورة وانما المشهور ما رواه في الكتاب ومن فاته عرفة فقد فاته الحج وفيما روينا وهو قوله صلى الله عليه وسلم ساعة من ليل أو

نهار دليل على أن نفس الوقوف في وقته يصير مدركاً للحج وإن لم يستدرك الوقوف إلى
 وقت غروب الشمس ثم يجب عليه الدم إذا أفاض قبل غروب الشمس لأن نفس الوقوف
 ركن واستدامته إلى غروب الشمس واجبة لما فيها من اظهار مخالفة المشرّكين فسمه رسول
 الله صلى الله عليه وسلم وأمر به وترك الواجب يوجب الجبر بالدم فإن رجع ووقف بها بعد
 ما غابت الشمس لم يسقط الدم إلا في رواية ابن شجاع عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى فإنه
 يقول يسقط عنه الدم قال لأنه استدرك ما فاته وأتى بما عليه لأن الواجب عليه الأفاضة
 بعد غروب الشمس وقد أتى به فيسقط عنه الدم كمن جاوز الميقات حلالاً ثم عاد إلى الميقات
 وأحرم وفي ظاهر الرواية لا يسقط عنه الدم لأن الواجب على من وصل إلى عرفات بعد
 الروال استدامة الوقوف إلى غروب الشمس ولم يتدارك ذلك بالانصراف بعد الشمس فلا
 يسقط عنه الدم وإن عاد قبل غروب الشمس حتى أفاض مع الإمام فذكر الكرخي في
 مختصره أن الدم يسقط عنه لأن الواجب عليه الأفاضة مع الإمام بعد غروب الشمس وقد
 تدارك ذلك في وقته ومن أصحابنا من يقول لا يسقط الدم ها أيضاً لأن استدامة الوقوف
 قد انقطعت بذهابه فبرجوعه لا يصير وقوفه مستداماً بل ما فات منه لا يمكنه تداركه فلا
 يسقط عنه الدم **وقال** وإذا أغشى على الحرم فوقف به أصحابه بعرفات أجزاء ذلك لأنه تأدى
 الوقوف بحصوله في الموقف في وقت الوقوف ألا ترى أنه لو سر بعرفات ما وهو لا يعلم
 بها في وقت الوقوف أجزاء ولا يعد أن يتأدى ركن الميابة من المنى عليه كما يتأدى ركن
 الصوم وهو الإمساك بعد النية من المنى عليه **وقال** ووقوف الجنب والحائض ومن صلى
 صلاتين ومن لم يصل جائز لأن الوقوف غير مختص بالبيت فلا تكون الطهارة شرطاً فيه
 وفرضية الصلاة عليه غير متصل بالوقوف فتركها لا يؤثر في الوقوف كما لا يؤثر في الصوم
وقال وإن وقف القارن برفة قبل أن يطوف للعمرة فهو رافض لها إن نوى الرقص وإن لم
 ينولان للمنى للمعتبر تسدراً أداء العمرة بعد الوقوف وهذا متحقق نوى الرقص أو لم ينو ولم
 يذكر في الكتاب ما إذا اشتبه يوم عرفة على الناس بأن لم يروا هلال ذي الحجة وهو
 مروى عن محمد رحمه الله تعالى قال إذا نحرروا ووقفوا برفة في يوم فإن تبين أنهم وقفوا
 في يوم التروية لا يجزئهم وإن تبين أنهم وقفوا يوم النحر أجزاءهم استحساناً وفي القياس
 لا يجزئهم لأن الوقوف مؤقت بوقت مخصوص فلا يجوز بعد ذلك الوقت كصلاة الجمعة

ولكنه استحسن لقوله صلى الله عليه وسلم عرفتكم يوم تعرفون وفي رواية حجكم يوم
تخرجون والحاصل أنهم بعد ما وقفوا يوم اذا جاء الشهود ليشهدوا أنهم رأوا الهلال قبل ذلك
لا يبنى للناضى أن يستمع الى هذه الشهادة ولكنه يقول قد تم للناس حجهم ولا مقصود
في شهادتهم سوى ابتناء الفتنة فان جاؤا فشهدوا عشية عرفة فان كان بحيث يتمكن فيه
الناس من الخروج الى عرفات قبل طلوع الفجر قبل شهادتهم وأمر الناس بالخروج ليقفوا
في وقت الوقوف وان كان بحيث لا يتمكن من ذلك لا يستمع الى شهادتهم ويقف الناس
في اليوم الثاني ويجزئهم ﴿ قال ﴾ وان جامع القارن بعرفة قبل زوال الشمس وقد طاف
لمعرته فمليه دمان ويفرغ من حجته وعمرته وعليه قضاء الحج وهنا فصول (أحدها) في المفرد
بالحج اذا جامع قبل الوقوف يفسد حجه لقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في
الحج فهو دليل على المنافاة بين الحج والجماع فاذا وجد الجماع فسد الحج وعليه المعصي في
الفساد والقضاء من قابل على هذا اتفق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه من شرع
في الاحرام لا بصير خارجا عنه الا بأداء الاعمال فاسداً كان أو صحيحاً وعليه دم عندنا وعند
الشافعي رحمه الله تعالى عليه بدنة بمنزلة ما لو جامع بعد الوقوف ولكنا نقول هذا الدم لتجبل
هذا الاحلال والشاة تكفي فيه كما في المحصر وجزاء فسله هنا وجوب القضاء عليه لانه
أهم ما يجب في الحج فلا يجب معه كفارة أخرى فأما اذا جامع بعد الوقوف بعرفة لا يفسد
حجه عندنا ولكن يلزمه بدنة ويثم حجه وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى اذا جامع قبل
الرمي يفسد حجه لان احرامه قبل الرمي مطلق ألا ترى أنه لا يحل له شيء مما هو حرام على
المحرم والجماع في الاحرام المطلق مفسد للنسك كما قبل الوقوف بعرفة بخلاف ما بعد الرمي
فقد جاء أوان التحلل وحل له الخلق الذي كان حراما قبل على المحرم والحجة لنا في ذلك
حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنه قال اذا جامع قبل الوقوف فسد نسكه وعليه بدنة
واذا جامع بعد الوقوف فحجته تامة وعليه دم . وقال صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فمن
وقف بعرفة فقد تم حجه وبالاتفاق لم يرد التمام من حيث أداء الافعال فقد بقي عليه بمض
الاركان وانما أراد به الاتمام من حيث أنه يأمن الفساد بعده وهو المعنى الفقهي أن بالوقوف
تأكد حجه ألا ترى أنه يأمن القنات بعد الوقوف فكما ثبت حكم التأكد في الأمن من
القنات فكذلك في الأمن من الفساد فأما قبل الوقوف حجه غير متأكد ألا ترى أنه

يفوته بمضى وقت الوقوف فكذلك يفسد بالجماع وهذا لان الجماع محظور كسائر المحظورات
 وارتكاب محظورات الحج غير مفسد له فكان ينبغي أن لا يكون الجماع مفسداً تركنا
 هذا الاصل فيها اذا حصل الجماع قبل تأكد الاحرام بدليل الاجماع وما بعد التأكد ليس
 في معنى ما قبله فيبقى على أصل القياس وهذا على أصله أظهر فانه يقول اذا بلغ الصبي قبل
 الوقوف جاز حجه عن الفرض بخلاف ما بعد الوقوف توضيحه أن عنده لو جامع قبل الرمي
 يفسد الحج وإذا جامع بعده لا يفسد والجماع قبل الرمي لا يكون أكثر تأثيراً من ترك
 الرمي وترك الرمي غير مفسد للحج فكيف يكون الجماع قبله مفسداً (والفصل الثاني) للفرد
 بالعمرة اذا جامع قبل أن يطوف أكثر الاشواط فسدت عمرته وعليه دم وإن جامع بعده ما
 طاف أكثر الاشواط لا تنفسد عمرته لان ركن العمرة هو الطواف فيتأكد احرامه بأداء
 أكثر الاشواط كما يتأكد احرام الحج بالوقوف ولكن عليه دم عندنا وعلى قول الشافعي
 رحمه الله تعالى في الوجهين جميعاً تنفسد عمرته وعليه بدنة لان الجماع محظور كل واحد من
 السكينة فكما أن في الحج تجب البدنة بالجماع فكذلك بالعمرة وعندنا لا مدخل للبدنة في
 العمرة بخلاف الحج على ما بينا في طواف الحج في الحقيقة انما ينبغي هذا على اختلاف المروء
 بيننا وبينهم في العمرة عندنا العمرة سنة وعلى قوله فريضة كفرية بالحج واحتج بقوله تعالى
 وأنموا الحج والعمرة لله فقد قرن بينهما في الأمر بالانتهاء فدل على فرضيتهما وفي حديث
 ابن نابت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال العمرة فريضة الحج وقال صبي بن مبرد
 فوجدت الحج والعمرة واجبين على وقد صلى الله عليه وسلم للشمسية حجة عن أبيك
 واعتمرى وحقيقة الأمر للوجوب ﴿ ولما ﴾ حديث أم سلمة رضي الله عنها أن النبي صلى
 الله عليه وسلم قال الحج جهاد والممرة تطوع وسأل وجل رسول الله صلى الله عليه
 وسلم عن العمرة أو اجبة هي فقال لا وإن تمنت خير لك ولان العمرة لا تنوت بوقت
 معلوم في السنة وانما باين النفل للفرض بهذا فان الفرض يتوقت بوقت والنفل لا يتوقت
 ولانه يتأدى بنية غيره فان عنده المحرم بالحج قبل أشهر الحج يكون محرماً بالعمرة وبالاجماع
 فائت الحج يتحل باعمال العمرة والفرض انما باين النفل بهذا فان النفل يتأدى بنية الفرض
 والفرض الذي هو غير معين لا يتأدى بنية النفل فاما الآية فقد قرئت بالنصب وبالرفع
 والعمرة لله فالقراءة بالرفع ابتداء خير العمرة لله والنوافل لله تعالى كالقرائن ثم هذا أمر

بالانعام بعد الشروع ولا خلاف فيه وما عرفنا ابتداء فرضية الحج بهذه الآية بل عرفناه
 بقوله تعالى والله على الناس حج البيت وبهذه تين ان المقصود زيارة البيت وهذا المقصود
 حاصل بفرضية نسك واحد فلا تثبت صفة الفرضية في عدده منه ولهذا لا تكرر فرضية
 الحج ومعنى قوله فريضة أى مقصورة بأعمال كالحج فان الفرض هو التقدير وبه نقول انها
 مقصورة فأكثر ما في الباب أن الآثار قد اشتربت فيه ولكن صفة الفرضية مع اشتباه الأدلة
 لا تثبت فإذا ثبت عندنا أن أصله ليس بفرض بل هو تبع للحج لا يكون وجوب البدنة بالجماع
 في الحج دليلاً على وجوبها في العمرة وعنده لما كان فرضاً وجب بالجماع فيه ما يجب في
 الحج (والفصل الثالث) القارن إذا جامع قبل الزوال وقد طاف لعمرة فأنما جامع بعد تأكد
 احرام العمرة فلا يفسد عمرته بهذا الجماع وعليه دم لاجله وجامع قبل تأكد احرام الحج
 فيفسد حجه وعليه دم لتجيب الاحلال وقضاء الحج وقد سقط عنه دم القران بفساد
 أحد النسكين وان جامع بعد الوقوف فإليه للعمرة دم وللحج جزور وعليه دم القران لانه
 لم يفسد واحد من النسكين بهذا الجماع **وقال** **﴿** وكذلك لو جامع بعد الخلق قبل أن
 يطوف بالبيت يريد به في وجوب الجزور عليه لان احرامه للحج في حق النساء باق حتى
 يطوف بالبيت ولكن لا يلزمه دم العمرة هنا لان تحلله للعمرة قد تم بالخلق **وقال** **﴿** ومن
 جامع ليلة عرفة قبل أن يأتي عرفة فسد حجه وعليه شاة لأن احرامه لا يتأكد بدخول
 وقت الوقوف وإنما يتأكد بضم الوقوف . ألا ترى أن الامن من العوات لا يحصل
 بدخول وقته وإنما يحصل بالوقوف فكان هذا وما لو جامع قبل دخول وقت الوقوف
 سواء **وقال** **﴿** وإذا وقف القارن بعرفة قبل طواف العمرة ثم جامع فقد بينا أن احرامه للعمرة
 قد ارتفع بالوقوف ولزمه دم لرفض العمرة وعليه جزور للجماع لان جماعه صادف احرام
 الحج بعد ما تأكد فتم حجه وعليه قضاء العمرة بعد أيام التشريق **وقال** **﴿** ومن دخل
 مكة بغير احرام يخاف الفوت إن رجع الى الميقات فأحرم ووقف أجزاء وعليه دم لترك
 الوقت هكذا نقل عن عبد الله بن مسعود وغيره من الصحابة رضى الله تعالى عنهم أنهم قالوا
 اذا جاوز الميقات بغير احرام فعليه دم لترك الوقت وكان المعنى فيه ان الشرع عين الميقات
 للاحرام فبتأخيرها الاحرام عن الميقات يمكن فيه التقصان ونفائض الحج تجبر بالدم ولما ابتلى
 بليتين يختار أهونهما والزام الدم أهون من الرجوع الى الميقات لنفوته الحج **وقال** **﴿** وإذا

وقف الحاج بعرفة ثم أهل وهو واقف بحجة أخرى فانه يرفضها وعليه دم لرفضها وحجة وعمرة مكانها ويمضي في التي هو فيها وهذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى فاما عند محمد فاحرامه باطل بمنزلة اختلافهم فيمن أحرم بحجتين علي ما بينه وانما يرفضها لانه لو لم يرفضها ووقف لها لبقاء وقت الوقوف يصير مؤديا حجتين في سنة واحدة ولا يجوز ان يؤدي في سنة أكثر من حجة واحدة واذا رفضها فعليه الدم لرفضها لانه خرج من الاحرام بعد صفة الشروع قبل أداء الاعمال فلزمه الدم كالمحصر وعليه قضاء حجة وعمرة مكانها بمنزلة المحصر بالحج اذا تحلل وهذا لانه في معنى قاتل الحج وقاتل الحج يتحلل بافعال العمرة وهذا لم يأت باعمال العمرة فكان عليه قضاؤها مع قضاء الحج **وقال** **﴿** وكذلك ان أهل بعمرة أيضا يرفضها لان وقوفه لو صار على عمرة صحيحة أوجب رفضها علي ما بينا في القارن اذا وقف قبل ان يطوف لعمرة فكذلك اذا اقرن بوقوفه احرام العمرة وهذا لانه لو لم يرفضها أدى أنفعا لما يكون باثما أعمال العمرة على أعمال الحج فلماذا يرفضها وعليه دم وقضاؤها لخروجه منها بعد صحة الشروع **وقال** **﴿** وكذلك لو كان أهل بالحج ليلة المزدلفة بالمزدلفة فهو رافض ساعة أهل لانه لو لم يرفضها عاد الى عرفات فوقف فيصير مؤديا حجتين في سنة واحدة وهذا بخلاف ما اذا أهل بحجتين فان هالك اذا انحمل في عمل أحدهما لا يصير رافضا للآخر وهما هو مشغول بعمل أحدهما بل هو مؤد له فلماذا يرتفض الآخر في الحال فكذلك أن أهل بعمرة ليلة المزدلفة فهو رافض لها وفي الكتاب أضاف هذا القول الى أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وأبو حنيفة رحمه الله تعالى لا يخالفهما في هذا لما قلنا أنه لو لم يصبر رافضا كان باثما أعمال العمرة على أعمال الحج فاما اذا أهل بحجة أخرى بعد طلوع الفجر من يوم النحر لم يرفضها لان وقت الوقوف قد فات فلو بقي احرامه هذا لا يكون مؤديا حجتين في سنة واحدة ولكنه يتم أعمال الحجة الأولى ويمكث حراما الى أن يحج في السنة الثانية الا أنه إن حلق للحجة الاولى يلزمه دم لجنائه على الاحرام الثاني بذلك الحلق وان لم يحلق فعليه الدم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أيضا لاخير الحلق في الحجة الاولى عن وقته وعندهما بهذا التأخير لا يلزمه دم واصل المسئلة ان من أحرم بالحج قبل أشهر الحج يكون محرما بالحج عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يكون محرما بالعمرة وهكذا روى الحسن بن أبي مالك عن أبي يوسف رحمهما الله تعالى وأشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة عندنا وقال

مالك رحمه الله تعالى جميع ذي الحجة استدلالاً بقوله تعالى الحج أشهر معلومات وأنزل الجمع
 المنفك عليه ثلاثة ولكننا نستدل بقول ابن عباس وابن مسعود وابن عمر وابن الزبير رضي
 الله عنهم أن أشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة فأقاموا أكثر الثلاثة مقام
 الكمال في معنى الآية لمعنى وهو أن بالاتفاق يفوت الحج بطلوع الفجر من يوم النحر
 وفوات العبادة يكون بمعنى وقفها فإما مع نفاذ الوقت لا يتحقق الفوات ولهذا قال أبو
 يوسف رحمه الله تعالى أن من ذي الحجة عشر ليال وتسعة أيام فإما اليوم المأثر ليس
 بوقت الحج لأن الفوات يتحقق بطلوع الفجر من اليوم المأثر وهو يوم النحر وفي ظاهر
 المذهب اليوم المأثر من وقت الحج لأن الصحابة رضي الله عنهم قالوا وعشر من ذي الحجة
 وذكر أحد المحدثين من الأيام والليالي بمباراة الجمع يقتضى دخول ما بازائه من العدد
 الآخر ولأن الله تعالى سمي هذا اليوم يوم الحج الأكبر قال الله تعالى وأذان من الله
 ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر والمراد يوم النحر لا وقت الحج لأداء الطواف فيه
 دون الوقوف فلهذا يتحقق الفوات بطلوع الفجر منه لفوات ركن الوقوف (فأما) الشافعي
 رحمه الله تعالى احتج بقوله صلى الله عليه وسلم المثل بالحج في غير أشهر الحج مهمل بالعمرة
 ولأن الأحرام بالحج كالتركيب للصلاة فكما لا يجوز الشروع في الفريضة قبل دخول
 وقت الصلاة في الصلاة فكذلك في الحج والأحرام أحد أركان الحج فلا يتأدى في غير
 وقت الحج كسائر الأركان وإذا لم يصح إحرامه بالحج كان محرماً بالعمرة لأن الوقت وقت
 العمرة ألا ترى أنه لو فات حجه بمضى الوقت يبقى إحرامه للعمرة فكذلك إذا حصل
 ابتداء إحرامه في غير أشهر الحج ولو لم يكن أن الأحرام للحج بمنزلة الطهارة للصلاة فإنه
 من الشرائط لا من الأركان حتى يكون مستداماً إلى الفراغ منه وهذا أحد شرط العبادة
 لأحد ركن العبادة ولأنه لا يتصل به أداء الأفعال فالأحرام يكون عند الميقات وأداء الأفعال
 بمكة ولو أحرم في أول يوم من أشهر الحج يصح وأداء الأفعال بعد ذلك بزمان فمرئنا أنه
 بمنزلة الشرط فلا يستدعى صحة الوقت بخلاف الصلاة فإن أداء الأركان هناك يتصل
 بالتركيب فإذا حصل قبل دخول الوقت لا يتصل أداء الأركان به والحديث في الباب شاذ
 جداً فلا يعمد على مثله ولكن يكره له أن يحرم بالحج قبل أشهر الحج من أصحابنا ورحمهم
 الله تعالى من يقول الكراهة لمعنى أن الأحرام من وجه بمنزلة الأركان ولهذا لو حصل

قبل التمتع لا يتأدى به فرض الحج بعد التمتع وماردد بين أصليين يوفر حفظه عليهما فليست به
 بالشرائط يجوز قبل الوقت ولشبهه بالاركان يكون مكروها وقيل بل الكراهة لانه لا يأمن
 من مواقمة المحذور اذا طال مكته في الاحرام (قال) ويجمع الامام بين صلاة المغرب
 والعشاء بمزدلفة باذان واقامة فان تطوع بينهما اقام للعشاء اقامة أخرى وقال زفر رحمه
 الله تعالى اذا تطوع بينهما اذن وأقام للعشاء لان الفصل بينهما قد تحقق بالاشتغال بالطوع
 فهو بمنزلة من يؤدي كل صلاة في وقتها فعليه الاذان والاقامة لكل صلاة ولكننا نقول
 الجمع بينهما لا يقطع بهذا الفصل كما لا يقطع اذا اشتغل بالأكل ولكنه يحتاج الى
 اعلام الناس انه يصلي العشاء وبالأقامة يتم هذا الاعلام والأصل فيه حديث ابن عمر
 رضي الله عنه فانه صلى المغرب بمزدلفة ثم تعشى ثم أفرد الاقامة للعشاء فان صلى المغرب
 بعرفات بعد غروب الشمس أو صلاها في طريق المزدلفة قبل غيوبة الشفق أو بعده
 فعليه ان يبيدها بمزدلفة في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقال أبو يوسف رحمه
 الله تعالى يكره ما صنع ولا يلزمه الاعادة لانه أدى الفرض في وقته فان ما بعد غروب
 الشمس وقت المغرب بالنصوص الظاهرة وأداء الصلاة في وقتها صحيح الا ترى انه لو لم
 يمد حتى طلع الفجر لم يلزمه الاعادة ولو لم يقع ما أدى موقع الجواز لما سقطت عنه الاعادة
 بطول الفجر ولكننا نستدل بحديث أسامة بن زيد رضي الله عنه فانه كان رديف رسول الله
 صلى الله عليه وسلم في طريق المزدلفة فلما غربت الشمس قال الصلاة يا رسول الله فقال صلى
 الله عليه وسلم الصلاة امامك ولم يرد بهذا فعل الصلاة لان فعل الصلاة حركات المصلي وهو
 معه فاما ان أراد به الوقت أو المكان فان كان المراد به المكان فقد بين بهذا النص اختصاص
 أداء الصلاة بمكان وهو المزدلفة فلا يجوز في غيرها وان كان المراد به الوقت فقد بين ان
 وقت المغرب في حق الحاج لا يدخل بغروب الشمس وأداء الصلاة قبل الوقت لا يجوز
 والدليل عليه انه مأمور بالتأخير لان في الاشتغال بالصلاة انقطاع سيره فان أداء الصلاة في
 وقتها فريضة فلا يسقط بهذا العذر ولكن الأمر بالتأخير للجمع بينهما بالمزدلفة وهذا المنى
 يفوت باداء المغرب في طريق المزدلفة فعليه الاعادة بعد الوصول الى المزدلفة ليصير جمعا
 بين الصلاتين كما هو المشروع نسكا ولهذا سقطت عنه الاعادة بطول الفجر لان وجوب
 الاعادة لمكان ادراك فضيلة الجمع بينهما وهذا يفوت بفوات وقت العشاء ولهذا فلما اذا بقي

في الطريق حتى صار بحيث يعلم انه لا يصل الى المردلة قبل طلوع الفجر صلى المرسولا
 بآخرها بعد ذلك في قال في ويمسك بصلاة الفجر بالمردلة حين ينشق له الفجر الثاني
 الحديث ان مسعود رضى الله عنه كما بينا ثم يعني حتى اذا أسفر دفع قبل طلوع الشمس
 وهذا الوقوف واجب عندنا وليس ركن حتى اذا تركه لم يرد عليه بمرمه دم وحجه تام وعلى
 قول الليث من سجد رحمه الله تعالى هذا الوقوف ركن لانهم الحج الا به لانه مأمور به في
 كتاب الله تعالى قال الله تعالى فادكروا الله عند المشعر الحرام وقال صلى الله عليه وسلم
 في حديث عمرو بن مخرس رحمه الله تعالى من وقف مع هذا الموقف فقد تم حجه
 علق تمام حجه بهذا الوقوف مع ما به لا يسم الا به في ولما في قوله صلى الله عليه
 وسلم الحج عرفة من وقف بعرفة فقد تم حجه ولانه محور ركن هذا الوقوف بعد ان
 صباغة عمرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنها كانت شاكية فاستأذنت رسول الله صلى
 الله عليه وسلم في المصير الى مي ليلة المردلة فأذن لها وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قدم صمعة أهله من المردلة ليل ولو كان ركبا لم يحر تركه لعدم وهذا بين ان هذا
 الوقوف مع الوقوف بعرفة غير له طواف الزيارة مع طواف الصدر ثم طواف الصدر واجب
 وليس ركن ومحور ركن لعدم الحيص فكذا هذا والمردلة كلها موقف الا محسرو عرفة كلها
 موقف الا بطن عرفة وقد بينا الاثر المروي في هذا الباب فيما سبق في قال في وأحب الى
 ان يكون وقوفه بمردلة عبد الحجل الذي يقال له فريح من وراء الامام لان النبي صلى الله
 عليه وسلم احار لوقوفه ذلك الموضع وقد بينا في الوقوف بعرفة ان الافضل ان يقف من
 وراء الامام وربما منه ليؤمن على دعائه فكذلك في الوقوف بمردلة فان تعجل من المردلة
 ليل فان كان لعدم من مرص أو امرأة حامت الرحام فلا شيء عليه لما روينا وان كان لم يرد
 عذر فعليه دم لتركه واحدا من واحات الحج فان أقاص منها بعد طلوع الفجر من ان يصلي
 مع الناس فلا شيء عليه لانه انما يصل الوقوف في وقته ولكنه مسمي بما صبح لتركه امتداد
 الوقوف في قال في فان مر بالمشعر الحرام مرأ بعد طلوع الفجر فلا شيء عليه لان وقوفه
 تأدى بهذا المقدار وكذا ان كان مر بها ثلثا أو معي عليه فلم يقف مع الناس حتى أقاصوا لان
 حصوله في موضع الوقوف في وقته يكون بعرفة وقوفه وقد بينا هذا في الوقوف بعرفة فكذلك
 في الوقوف بالمشعر الحرام وان لم يبق بالمردلة ليلة الفجر فان ما في الطريق فلا شيء عليه

لأن اليتومة بالمزدلفة ليست بملك مقصود ولكن المقصود الوقوف بالشعر الحرام بعد طلوع الفجر وقد أتى بما هو المقصود فلا يلزمه تركه ، ليس بمقصود شيء كما ينافي ترك اليتومة بها في ليالي الرمي والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب

باب رمي الجمار

هو قول محمد رضي الله تعالى عنه وبدأ إذا وافى منى برمي جرة العقبة ثم بالدح ان كان قارناً أو متمكناً ثم بالخلق لحديث عائشة رضي الله تعالى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان أول نسكنا في هذا اليوم أن نرمي ثم ندح ثم نحلق ولأن الدبح والحلق من أسباب التحلل الا ترى أن تحلل المحصر بالدح فيقدم الرمي عليهم ما ثم الدبح في معنى التحلل دون الحلق فان الحلق عطفورد الاحرام والدبح لا فكان الدبح متقدماً على الحلق وقد بينا اختلاف العلماء في وقت ابتداء الرمي في هذا اليوم وكذلك يختلفون في آخر وقته وفي طاهر المذهب ونسبه الى غروب الشمس ولكنه لو رمي بالليل لا يلزمه شيء وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى وقته الى زوال الشمس وما بعد الزوال يكون قضاء ولا شافى رحمه الله تعالى فيه قولان في أحد القولين انما يرمي ذلك الى غروب الشمس فاذا عبرت دين عليه الفدية بفوات الوقت في هذا الرمي وما عرف الرمي قربة الا بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الوقت فيتحقق فوائده بفوات الوقت كالتوقف بعرفة وفي القول الآخر يقول بتمتد وقته الى آخر أيام التشريق حتى يأتي بمسا ترك من الرمي في آخر أيام التشريق ولا شيء عليه لان الرمي كله في حكم نسك واحد وان اختلف مكانه وزمانه فلا يتحقق الفوات فيه الا بفوات وقته وذلك بنفي آخر أيام التشريق وقاس بالتكبيرات فان من ترك شيئاً من الصلوات في هذه الايام بقضائها بالتكبيرات الى آخر أيام التشريق وحجتنا في ذلك أن وقت رمي جرة العقبة يوم النحر بالصلى قال صلى الله عليه وسلم ان أول نسكنا في هذا اليوم وذهب تمام اليوم لغروب الشمس الا أن أبا يوسف رحمه الله تعالى يقيس الرمي في هذا اليوم بالرمي في اليوم الثاني فيقول كما ان في اليوم الثاني وقت الرمي نصف اليوم وهو ما بعد الزوال فكذا في هذا اليوم وقت الرمي نصف اليوم وذلك الى زوال الشمس إلا أنه اذا رمى بالليل لم يفرم شيئاً لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للرعاة ان يرموا ليلاً ولأن اليوم لما كان وقتاً للرمي فالليل يتبعه في

ذلك كيلة النحر تجمل تبعاً ليوم عرفة في حكم الوقوف فإن لم يرمها حتى يصبح من الغد رماها لبقاء وقت جنس الرمي ولكن عليه دم للتأخير في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولادم عليه عند ما هو نظير ما يدا في تأخير طواف الزيارة عن أيام النحر ما هو حنيفة رحمه الله تعالى هنا جعل تأخير الرمي عن وقته بمنزلة تركه ورمى جرة العقبة يوم النحر نسك تام فكما أن تركه بوجب الدم فكذلك تأخيره عن وقته وكذلك إن ترك الأكثر منها لأن الأكثر بمنزلة الكل وإن ترك منها حصاة أو حصاتين أو ثلاثاً إلى الدد رماها وتصدق لكل حصاة بصف صاع من حنطة على مسكين إلا أن يساغ دماً فينكف عنه منه ما شاء لأن المتروك أقل فتسكفيه الصدقة وقد بينا نظيره في تأخير طواف الزيارة وإن ترك رمي إحدى الجمار في اليوم الثاني فعليه صدقة لأن رمي الجمار الثلاث في اليوم الثاني نسك واحد فإذا ترك أحدها كان المتروك أقل فتسكفيه الصدقة إلا أن للمتروك أكثر من النصف فينكف يلزمه الدم وجعل ترك الأكثر كترك الكل قال هو قال هو وإن ترك الرمي كله في سائر الأيام إلى آخر أيام الرمي رماها على التأليف لأن وقت الرمي باق فعليه أن يتدارك المتروك ما بقي وقته كالأضحية إذا أخرها إلى آخر أيام النحر وعليه دم للتأخير في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولادم عليه في قولها فإن تركها حتى غابت الشمس من آخر أيام الرمي سقط عنه الرمي بفوات الوقت لأن معنى القربة في الرمي غير مقبول وإنما عرفناه قربة بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أنما رمي في هذه الأيام فلا يكون الرمي قربة بعد مضي وقتها كما لا يكون إراقة الدم قربة بعد مضي أيام النحر وإذا لم يكن قربة كان عبثاً فلا يشغل به وعليه دم واحد عندهم جميعاً لأن الرمي كله نسك واحد وهو واجب قدره بوجب الجبر بالدم كما هو مذهبنا في ترك السعي بين الصفا والمروة ولا يبعد أن يكون ترك البعض موجبا للدم ثم لا يجب بترك الكل إلا دم واحد كما أن حلق ربع الرأس في غير أوانه بوجب الدم ثم حلق جميع الرأس لا يوجب إلا دمًا واحدًا وقص أطراف يد واحدة بوجب الدم ثم قص الأطراف كلها لا يوجب إلا دمًا واحدًا هو قال هو وإن بدأ في اليوم الثاني بحجرة العقبة فرماها ثم بالوسطى ثم بالتي تلي المسجد ثم ذكر ذلك في يومه قال يبعد على الجمرة الوسطى وحجرة العقبة لأنه نسك شرع مرتباً في هذا اليوم فمسبق أوانه لا يبعد به فكان رمي الجمرة الأولى بمنزلة الافتتاح للجمرة الوسطى والوسطى بمنزلة الافتتاح لجمرة العقبة فما أدى قبل وجود مفتاحه لا يكون معتداً به

كن سجد قبل الركوع أو سعى قبل الطواف بالبيت فالمعتد من رمية هنا الجرة الأولى قلها
 يبعد على الوسطى وعلى جرة العقبة ﴿قال﴾ وإن رمى من كل جرة ثلاث حصيات ثم ذكر
 بعد ذلك فإنه يبدأ من الأولى بأربع حصيات ليتها ثم يبعد على الوسطى بسبع حصيات
 وكذلك على جرة العقبة ولا يبتدئ بمارمى من الوسطى وجره العقبة لأن ذلك سبق أو أنه ما
 حصل قبل أن يأتي بأكثر الرمي عند الجرة الأولى فكانه لم يرم منها شيئاً ﴿قال﴾ وإن
 رمى من كل واحدة بأربع أو أربع فانه يرمى لكل واحدة ثلاث حصيات لأن رمى أكثر الجرة
 الأولى بمنزلة كماله في الاعتداد برمي الجرة الوسطى كما أن أكثر اشواط الطواف كماله
 في الاعتداد بالسعي بعده وإذا كان مرمى من كل جرة معتد به فله كمال رمي كل جرة
 ثلاث حصيات فإن استقبل رمية فهو أفضل لأنه أقرب إلى موافقة فعل رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فانه ما اشتغل بالثانية إلا بعد اكمال الأولى ﴿قال﴾ وإن رمى جرة
 العقبة من فوق العقبة أجزاء وقد بينا أن الأفضل أن يرميها من بطن الوادي ولكن
 ما حول ذلك الموضع كله موضع الرمي فإذا رماها من فوق العقبة فقد أقام النسك في
 موضعه فجاز ﴿قال﴾ وكذلك لو لم يكبر مع كل حصاة أو جعل مكان التكبيرات
 تسبيحاً أجزاءً لأن المقصود ذكر الله تعالى عند كل حصاة وذلك يحصل بالتسبيح كما
 يحصل بالتكبير ثم هو من آداب الرمي فتركه لا يوجب شيئاً ﴿قال﴾ وإن رماها بمجارة
 أو بطين يابس جاز عندنا وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز إلا بالحجر أتباعاً لما ورد
 به الأثر فإن فيما لا يعقل المعنى فيه إنما يحصل الامتثال بين المنصوص ولكننا نقول المنصوص
 عليه فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر والأصل فيه فعل اخليل صلوات الله
 عليه ولم يكن له في الحجر بعينه مقصود إنما مقصوده فعل الرمي أما لاعادة الكعبين أو
 لطرده الشيطان على حسب ما اختلف فيه الرواة قلنا بأي شيء حصل فعل الرمي أجزاءً
 بمنزلة أحجار الاستنجاء فكما يحصل الاستنجاء بالحجر يحصل الاستنجاء بالطين وغيره
 وبعض المتشقة يقولون إن رمي بالبراة أجزاءً وإن رمى بالفضة أو الذهب أو الثؤلؤل
 والجواهر لا يجوز لأن المقصود اهانة الشيطان وذلك يحصل بالبر دون الذهب والفضة
 والجواهر ولستنا نقول بهذا ولكن نقول الرمي بالفضة والذهب يسمى في الناس طاراً
 لارميا والواجب عليه الرمي فله أن يرمي بكل ما يسمى به رامياً ﴿قال﴾ فإن رمى إحدى

الجار سبع حصيات جملة فهذه واحدة لان النصوص عليه تفرق الاعمال لا عين الحصيات
 فاذا أتى بفعل واحد لا يكون الا عن حصاة واحدة كما لو أطمع كفارة البمين مسكيناً
 واحداً مكان اطعام عشرة مساكين جملة لم يجزه الا عن اطعام مسكين واحد ﴿قال﴾
 وان رماها بأكثر من سبع حصيات لم تضره تلك الزيادة لانه أتى بما هو الواجب عليه
 فلا يضره الزيادة عليه بعد ذلك ﴿قال﴾ وان نقص حصاة لا يدري من ايّهن نقصها اعاد
 على كل واحدة منهن حصاة واحدة أخذاً بالاحتياط في باب العبادة كالترك سجدة من
 صلاة من الصلوات الخمس ولا يدري من أيها ترك فعليه قضاء الصلوات الخمس ﴿قال﴾
 وان قام عند الجرة ووضع الحصاة عندها وضماً لم يجزه لان الواجب عليه فصل الرمي
 والواضع غير رام وان طرحها طرْحاً اجزأه وقد أساء لان الطارح رام الا أن الرمي تارة
 يكون امامه وتارة يكون عند قدميه بالطرح ولكنه مسيء لمخالفة فعل رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وصفاً ﴿قال﴾ فان رماها من بعيد فلم تقع الحصاة عند الجرة فان وقعت قريباً
 منها اجزأه لان هذا القدر مما لا يثنى التحرز عنه خصوصاً عند كثرة الزحام وان وقعت
 بعيداً منها لم يجزه لان الرمي قربة في مكان مخصوص ففي غير ذلك المكان لا يكون قربة
 ﴿قال﴾ وان رماها بحصاة أخذها من عند الجرة اجزأه وقد أساء لان ما عند الجرة من الحصى
 مردود فينشأ به ولا يتبرك به وبيانه في حديث سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس
 رضى الله عنه ما بال الجمار ترمى من وقت الخليل صلاة الله عليه ولم تصر هضاباً تسد الافق
 فقال اما علمت ان من يقبل حجه رفع حصاد ومن لم يقبل حجه ترك حصاه حتى قال مجاهد
 لما سمعت هذا من ابن عباس رضى الله عنه جعلت على حصياتي علامة ثم توسطت الجرة
 فرميت من كل جانب ثم طلبت فلم أجده بتلك العلامة شيئاً من الحصاة فذا معنى قولنا ان
 ما بقى في موضع الرمي مردود ولكن مع هذا يجزئه لوجود فعل الرمي ومالك رحمه الله
 تعالى يقول لا يجزئه وهذا عجب من مذهبه فانه يجوز التوضؤ بالماء المستعمل ولا يجوز الرمي
 بما قد رمي به من الاحجار ومعلوم ان فعل الرمي لا يغير صفة الحجارة ﴿قال﴾ فان لم يقم
 عند الجرتين اللتين يقوم الناس عندهما لم يلزمه شيء لان القيام عند الجرتين سنة فتركه لا
 يوجب الا الاساءة ﴿قال﴾ وان كان أقام أيام منى بمكة غير انه يأتي منى في كل يوم فيرمى
 الجمار فقد أساء ولا شيء عليه لانه ما ترك الا السنة وهي البيتوة بمنى في ليالي الرمي وقد

بينا ان الباس رضى الله عنه استأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك لاجل السبابة
 فاذن له فدل انه ليس بواجب **وقال** فان رمى جرة العقبة يوم النحر بعد طلوع الفجر
 قبل طلوع الشمس أجزاء قال يلتفتنا ذلك عن عطاء رحمه الله تعالى والروى عنه انه قال يحمل
 منى عن يمينه والكعبة عن يساره ويرمى جرة العقبة بسبع حصيات والا فضل ان يرميها
 بعد طلوع الشمس وان رماها قبل طلوع الشمس أجزاء وان رماها في اليوم الثاني من أيام
 النحر قبل الزوال لم يجزه لان وقت الرمي في هذا اليوم بعد الزوال عرف بفعل رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فلا يجزئه قبله وذكر الحاكم الشهيد رحمه الله تعالى في المتقى ان ما قبل
 الزوال يوم النحر وقت الرمي حتى لو رمى أجزاء **وقال** وكذلك في اليوم الثالث من
 يوم النحر وهو اليوم الثاني من أيام التشريق وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان
 كان من قصده ان يتجمل النفر الأول فلا بأس بان يرمى في اليوم الثالث قبل الزوال وان
 رمى بعد الزوال فهو أفضل وان لم يكن ذلك من قصده لا يجزئه الرمي الا بعد الزوال لانه اذا كان
 من قصده التجميل فربما يلحقه بعض الحرج في تأخير الرمي الى ما بعد الزوال بان لا يصل
 الى مكة الا بالليل فهو محتاج الى ان يرمى قبل الزوال ليصل الى مكة بالنهار فيرى موضع
 نزوله فيرخص له في ذلك والا فضل ما هو المزية وهو الرمي بعد الزوال وفي ظاهر الرواية
 يقول هذا اليوم نظير اليوم الثاني فان النبي صلى الله عليه وسلم رمى فيه بعد الزوال فلا يجزئه
 الرمي فيه قبل الزوال **وقال** فان رمى في اليوم الثالث يخير بين النفر وبين المقام الى
 ان يرمى في اليوم الرابع لقوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه
 وخياره هذا يمتد الى طلوع الفجر من اليوم الرابع وعندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى الى
 غروب الشمس من اليوم الثالث لان المنصوص عليه اختيار في اليوم وامتداد اليوم الى
 غروب الشمس ولكننا نقول الليل ليس بوقت لرمي اليوم الرابع فيكون خياره في النفر
 ثابتاً قبل غروب الشمس من اليوم الثالث بخلاف ما بعد طلوع الفجر من اليوم الرابع فانه
 وقت الرمي على ما بينه ان شاء الله تعالى فلا يبقى خياره بعد ذلك وقد بينا ان الليالي هنا
 تابعة للأيام الماضية فكما كان خياره ثابتاً في اليوم الثالث فكذلك في الليلة التي بعده **وقال**
 وان صبر الى اليوم الرابع جاز له ان يرمى الجمار فيه قبل الزوال استحساناً في قول أبي
 حنيفة رحمه الله تعالى وعلى قولهما لا يجزئه بمنزلة اليوم الثاني والثالث لانه يوم رمي فيه الجمار

الثلاث فلا يجوز الا بعد الزوال بخلاف يوم النحر وأبو حنيفة احتج بحديث ابن عباس
 رضى الله تعالى عنه اذا انتفع النهار في آخر أيام التشريق فارموا يقال انتفع النهار اذا علا واعتبر
 آخر الايام بأول الايام فكما يجوز الرمي في اليوم الأول قبل زوال الشمس فكذا في اليوم
 الآخر وهذا لأن الرمي في اليوم الرابع يجوز تركه أصلاً فمن هذا الوجه يشبه النوافل والتوقيت
 في الفل لا يكون عزيمة فهذا جواز الرمي فيه قبل الزوال ليصل الى مكة قبل الليل **وقال** **﴿**
 وأحب الى أن يرمى الجمار مثل حصاة الخذف هكذا علم رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه
 فانه جعل طرف احدى سبائته عند الاخرى فرمى بمثل حصي الخذف وقال هكذا فارموا
 وان رمى بأكبر من ذلك أجزأه ولكن لا ينبغي أن يرمى الكبار من الاحجار لانه ربما يصيب
 أحداً فيأذى به **وقال** صلى الله عليه وسلم عليكم بحصى الخذف واياكم والفلو في الدين فانما
 هلك من كان قبلكم بالفلو في الدين **وقال** **﴿** وليس في التيام عند الجمرتين دعاء مؤقت لما بينا
 ان التوقيت في الدعاء يذهب بركة القاب ويرفع يديه عندهما حذاء منكبيه للحديث لا ترفع
 الايدي الا في سبع مواطن وفي المقامين عند الجمرتين **وقال** **﴿** والرجل والمرأة في رمي
 الجمار سواء كما في سائر المناسك وان رماها راكباً أجزأه لحديث جابر رضى الله عنه ان
 النبي صلى الله عليه وسلم رمى الجمار راكباً وقد بينا ماهو المختار عند كل جرة **وقال** **﴿**
 وقد بينا ماهو المختار عند كل جرة **وقال** **﴿** والمريض الذي لا يستطيع رمي الجمار يوضع
 الحصى في كفه حتى يرمى به لانه فيما يعجز عنه يستعين بغيره وان رمى عنه أجزأه بمنزلة
 المغمى عليه فان النيابة تجرى في النسك كما في الذبح **وقال** **﴿** والصبي الذي يحج به أبوه يقضى
 المناسك ويرمى الجمار لانه يأتي به لا تخلق حتى يتيسر له بعد البلوغ فيؤمر به بمثل ما يؤمر به
 البالغ وان ترك الرمي لم يكن عليه شيء وكذلك الجنون يحرم عنه أبوه لان فعلهما للتخلق
 فلا يكون واجبا اذ ليس للاب عليهما ولاية الايجاب فيما لا منفعة لهما فيه عاجلاً ولهذا
 لا يجب الدم بترك الرمي عليهما وهو معتبر بالكفارات لا يجب شيء منها على الصبي
 والجنون عندنا والأصل في جواز الرمي هكذا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
 امرأة رقت صبياً من هودجها اليه فقالت ألم هذا جح فقال نعم ولك أجره فدل ذلك على انه
 يجوز للأب ان يحرم عن ولده الصغير والجنون بمنزلة الصغير والله أعلم بالصواب

باب الحلق

قال رضي الله عنه الحلق أفضل من التقصير لما رويانا من الآثار فيه ولأن المأمور به بعد
 الدخ قضاء النفث قال الله تعالى ثم ليقضوا تقصيرهم وهو في الحلق أتم والتقصير فيه بعض الحلق
 فلذلك كان الحلق أفضل والتقصير يحزى وهو أن يأخذ شيئاً من أطراف شعره ورواه في
 الكتاب عن ابن عمر رضي الله عنه أنه سئل كم تقصر المرأة فقال مثل هذه يعني مثل
 الأذنة وهذا لأنه لو لم يكن على رأسه من الشعر إلا ذلك القدر كان يتم تحلله بأخذه فكذلك
 إذا كان على رأسه من الشعر أكثر من ذلك يتم تحلله بأخذ ذلك المقدار والتقصير قائم
 مقام الحلق في حكم التحلل فإذا فعل ذلك في أحد جانبي رأسه أجزأه بمنزلة ما لو حلق نصف
 رأسه وكذلك إن فعله في أقل من النصف وكان بقدر الثلث أو الربع فكذلك يحزى لأنه لا يكتفى
 بحكم تعلق بالرأس فالربع منه ينزل منزلة الكمال كالسج بالرأس ولكنه مسيء في الاكتفاء
 بهذا المقدار لأن النبي صلى الله عليه وسلم حلق جميع رأسه وأمرنا بالافتداء به فما كان أقرب
 إلى موافقة فعله فهو أفضل ولأنه إنما يفعل هذا ضنة منه بشعره وفيما هو نسك تكره الضنة
 فيه بالمال والنفس فكيف بالشعر قال وإذا جاء يوم النحر ولبس على رأسه شعر
 أجرى موسى على رأسه تشبهاً بمن يحلق لأنه وسع مثله والتكليف بحسب الوسع لا يرى
 أن الأخرس يؤمر بتحريك الشفتين عند التكبير والقراءة في الصلاة فينزل ذلك منه
 منزلة قراءة الناطق فهذا مثله قال وإن حلق رأسه بالورة أجزأه لأن قضاء النفث فيه
 يحصل والموسى أحب إليه أن يقرب إلى موافقة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قال وأكره له أن يؤخر الحلق حتى تذهب أيام الحر والحاصل أن عند أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى الحلق للتحلل في الحج مؤقت بالزمان وهو أيام النحر وبالمكان وهو الحرم
 وعلى قول أبي يوسف رحمه الله تعالى لا يتوقت بالزمان ولا بالمكان وعند محمد رحمه الله تعالى
 يتوقت بالمكان دون الزمان وعند زفر رحمه الله تعالى يتوقت بالزمان دون المكان فزفر
 رحمه الله تعالى يقول التحلل عن الأحرام معتبر بابتداء الأحرام وابتداء الأحرام مؤقت
 بالزمان غير مؤقت بالمكان حتى يكره له أن يحرم بالحج في غير أشهر الحج ولا يكره له
 أن يحرم بالحج في أي مكان شاء قبل أن يصل إلى الميقات فكذلك التحلل عنه بالحلق

يتوقت من حيث الزمان دون المكان حتى اذا أخره عن أيام الحز يلزمه الدم واذا خرج من الحرم ثم حلق لا يلزمه شيء وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول ما كان للتحلل في الحج يتوقت بالزمان والمكان جميعاً كالطواف الذي يتم به التحلل لا يكون الا في المسجد ويتوقت بإيام النحر فكما انه لو أخر الطواف عن وقته يلزمه دم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فكذا ذلك اذا أخر الحلق عن وقته وعلى هذا كان ينبغي ان لا يعتمد بمحلقة خارج الحرم كما لا يعتمد بطوافه ولكن جعلناه معتداً به لان محل فمسه الرأس دون الحرم فيحصل به التحلل ولكنه جازى بتأخيرته عن مكانه فيلزمه دم بالتأخير عن المكان كما يلزمه بتأخيرته عن وقته وهذا لا يفتى الحلق لا يعقل فيه معنى القربة وانما عرفناه قربه بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ما حلق للحج الا في الحرم يوم النحر فوجد بهذه الصفة يكون قربة وما خالف هذا لا يتحقق فيه معنى القربة فيلزمه الجبر فيه بالدم وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى الحلق الذي هو نسك في أوانه بمنزلة الحلق الذي هو جناية قبل أوانه فكما ان ذلك لا يختص بزمان ولا مكان فكذلك هذا لا يختص بزمان ولا مكان لانه لو اختص بزمان ومكان لم يكن معتداً به في غير ذلك المكان ولا في غير ذلك الزمان كالوقوف برفة فسواء أخره عن أيام النحر أو خرج من الحرم فحلق لا يلزمه شيء ومحمد رحمه الله تعالى يقول تعلق المناسك بالمكان أكد من تعلقها بالزمان الا ترى ان الطواف المختص بمكان لا يعتمد به في غير ذلك المكان والموقت من الطواف بزمان يكون معتداً به في غير ذلك الزمان فعرفنا ان تعلقه بالمكان أشد فالحلق الذي هو مختص بالحرم بفعل النبي صلى الله عليه وسلم اذا أتى به خارج الحرم يتمكن فيه نقصان فيلزمه الجبر بالدم وتأخيرته عن أيام النحر لا يتمكن فيه كثير نقصان فلا يلزمه الجبر بالدم فأما في العمرة فلا يتوقت الحلق بزمان حتى لو أخر الحلق فيه شهراً لا يلزمه شيء لان أصل العمرة لا يتوقت بالزمان وما هو الركن وهو الطواف فيه أيضاً لا يتوقت من حيث الزمان فكذا ذلك الحلق فيه لا يتوقت بخلاف الحج ولكنه يتوقت بالحرم حتى لو حلق للعمرة خارج الحرم فليبه دم عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى كما في الحج وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى لا شيء عليه (قال محمد) وليس على المحصر حلق اذا حل وان حلق أو قصر فحسن وهذا قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى أرى عليه الحلق وان لم يفعل فلا شيء عليه واحتج أبو يوسف رحمه الله تعالى بالحديث فان النبي صلى الله عليه وسلم

أحصر بالحديبية مع أصحابه فأمرهم بالخلق بعد بلوغ الهدايا عليها وكره لهم تأخير ذلك حتى ذكر ذلك لأم سلمة رضي الله عنها فقالت ابدأ بنفسك يا رسول الله فانهم يطنون أن في نفسك رجاء الوصول إلى البيت للحال فخلق رسول الله صلى الله عليه وسلم رأسه فلما رآوا ذلك منه بادروا إلى الخلق ولأنه لو لم يحصر لكان يتحل بالخلق بعد أداء الأعمال فكذلك بعد الإحصاء ينبغي أن يتحل بالخلق لقدرة على أن يأتي به وإن عجز عن سائر الأفعال وأبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى قالوا الخلق إنما يكون نسكاً بعد أداء الأفعال فأما قبل أداء الأعمال فهو جناية فإذا تحقق عجزه عن ترتيب الخلق على سائر الأفعال لا يلزمه أن يأتي به وإنما تحلله بالهدى هنا والدليل عليه أن الله تعالى نهي المحصر عن الخلق حتى يبلغ الهدى عمله بقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فذلك دليل الإباحة بعد بلوغ الهدى محله لا دليل الوجوب فأما خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحديبية فقد ذكر أبو بكر الرازي أن عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى إنما لا يخلق المحصر إذا أحصر في الحل أما إذا أحصر في الحرم يخلق لأن الخلق عندهما مؤقت بالحرم ورسول الله صلى الله عليه وسلم إنما كان محصراً بالحديبية وبعض الحديبية من الحرم على ما دوى أن مضارب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت في الحل ومصلاه في الحرم فأما خلق في الحرم وبه نقول على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما أمرهم بالخلق ليحقق به عزمهم على الانصراف ويؤمن المشركون من جانبهم ولا يشتغلون بمكيدة أخرى بعد الصلح هو قال لا وليس على الحاج إذا قصر أن يأخذ شيئاً من لحيته أو شاربه أو أخفاره أو يتور لأن التقصير قائم مقام الخلق ولو أراد الخلق لم يكن عليه ذلك في لحيته ولا في شاربه فكذلك التقصير وإن فعل لم يضره لأنه جاء أوان التحلل وهذا كله مما يحصل به التحلل لأنه من جملة قضاء التفث هو قال لا وإن خلق الحرم رأس حلال تصدق بشئ عندنا . وقال الشافعي رضي الله عنه لا شيء عليه لأن الحرم ممنوع عن إزالة ما ينمو من البدن عن نفسه لمسا فيه من معنى الراحة والزينة له ولا يحصل شيء من ذلك بخلق رأس الحلال فلا يلزمه به شيء إلا ترى أن الحلال لو خلق بنفسه لم يلزمه شيء ولكننا نقول إن إزالة ما ينمو من بدن آدمي من محظورات الأحرام فيكون المحرم ممنوعاً عن مباشرة ذلك من بدن غيره كما يكون ممنوعاً من مباشرة في نفسه بمنزلة قتل الصيد فإنه جان في قتل صيد غيره كما يكون جلياً

[illegible]

فان خلق أحدهما أو تنف أو طلى بنوة ف عليه الدم أيضاً لأن كل واحد منهما مقصود بالخلق
 للمنى الراحة وفيما ذكر اشارة الى أن السنة في الايطين التنف دون الخلق فانه قال تنف
 ايطيه أو أحدهما ولم يذكر الخلق فان خلق موضع المحاجم ف عليه دم في قول أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى وفي قولهما عليه صدقة لان ذلك الموضع غير مقصود بالخلق وإنما يخلق
 للتمكن من الحجامه فهو بمنزلة خلق شعر الصدر والساق وصح في الحديث أن النبي صلى الله
 عليه وسلم احتجم وهو محرم وما كان يرتكب في احرامه الجنابة المشكالة وأبو حنيفة رحمه
 الله تعالى يقول انه خلق مقصود لانه لا يتوصل الى المقصود الا به وما لا يتوصل الى المقصود
 الا به يكون مقصوداً فتكامل الجباية ولم يقل أن النبي صلى الله عليه وسلم خلق موضع
 المحاجم وإنما نقل عنه الحجامه وليس من ضرورته الخلق فان الحجام اذا كان حاذقاً بشرط
 طولا فلا يحتاج الى الخلق وكذلك اذا لم يكن المحجوم أشعر البدن ولم ينقل في صفة
 رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أشعر البدن والدليل عليه أنه كان يتحرز عن الجنابة الموجبة
 للصدقة كما كان يتحرز عن الجنابة الموجبة للدم وعندهما هذه جناية موجبة للصدقة **وقال** **﴿**
 فان خلق الرقبة كلها ف عليه دم لانه خلق مقصود للراحة والزينة فان العلوية يفعلون ذلك ولم
 يذكر في الكتاب ما اذا خلق شاربهُ إنما ذكر اذا أخذ من شاربهِ ف عليه الصدقة فمن أصحابنا
 من يقول اذا خلق شاربهُ يلزمه الدم لانه مقصود بالخلق يفعلهُ الصوفية وغيرهم والأصح
 أنه لا يلزمه الدم لانه طرف من أطراف اللحية وهو مع اللحية كمضو واحد وان كانت
 السنة نص الشارب واعفاء اللحية واذا كان الكل عضواً واحداً لا يجب بما دون الربع منه
 الدم والشارب دون الربع من اللحية فتكفيه الصدقة في خلقه **وقال** **﴿** وعلى الفارن في
 ذلك كله كفارتان لانه محرم باحرامين ففعله جناية على كل واحد منهما فيلزمه جزاآن
 عندنا على ما بينه في باب جزاء الصيد ان شاء الله تعالى **وقال** **﴿** وان أصاب المحرم أذى
 في رأسه خلق قبل يوم النحر ف عليه أى الكفارات الثلاث شاء والا صل فيه حديث كعب
 ابن عجرة رضى الله عنه قال مر به رسول الله صلى الله عليه وسلم والنعل يتهافت على وجهي
 وأنا أوقد تحت قدر لي فقال اتؤذيكَ هوام رأسك فقلت نعم فانزل الله عز وجل قوله فتدب
 من صيام أو صدقة أو نسك فقلت ما الصيام يا رسول الله فقال ثلاثة أيام فقلت وما الصدقة
 قال ثلاثة أصع من حنطة على ستة مساكين فقلت وما النسك قال شاء وفي الآية دليل

على أنه يتخير بين هذه الاشياء الثلاثة لانها ذكرت بحرف أو وذلك يوجب التخيير كما في
كفارة اليمين ولو لم يرد النص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بتقدير الصوم بثلاثة أيام لكننا
نقدره بستة أيام لانه لما قدر الطعام بطعام ستة مساكين وصوم يوم بمنزلة طعام مسكين فينبغي
أن يلزمه صوم ستة أيام ولكن ثبت ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الصوم ثلاثة أيام
فمقط اعتبار كل قياس بمقابلته وكذلك الجواب في كل ما اضطر اليه مما لو فعله غير مضطر
لرمة الدم فاذا فعله المضطر فعليه أى الكمارات الثلاث شاء لانه في معنى المنصوص عليه من
كل وجه فيكون ملحقاً به فان اختار الصيام بصوم في أى موضع شاء من الحرم أو غير الحرم
لان الصوم عبادة في كل مكان وان اختار الطعام يجزئه ذلك أيضاً في الحرم وغير الحرم عندنا
وقال الشافعى رحمه الله تعالى لا يجزئه ذلك الا في الحرم لان المقصود به رفق فقراء الحرم
ووصول المنفعة اليهم ولكننا نقول التصديق بالطعام قرينة في أى مكان كان فهو بمنزلة الصيام وان
اختار النسك كان مختصاً بالحرم بالاتفاق لان اراقة الدم لا تكون قرينة الا في وقت مخصوص
وهو أيام النحر أو مكان مخصوص وهو الحرم وهذا الدم غير مؤقت بالزمان فيكون مختصاً
بالمكان وهو الحرم ليتحقق معنى القرينة فيه فيكون كفارة لفعله قال الله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات ولان الله تعالى قال في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة وذلك واجب بطريق
الكفارة فصار أصلاً في كل هدى واجب بطريق الكفارة في اختصاصه بالحرم ولانه بعد ذكر
الهدايا قال ثم محلها الى البيت العتيق والمراد به الحرم ومعلوم أنه ليس المراد من الاختصاص
بالحرم عين اراقة الدم لان فيه تلويث الحرم انما المقصود التصديق باللحم بعد الذبح فعليه أن
يتصدق بلحمه وكذلك كل دم وجب عليه بطريق الكفارة في شئ من أمر الحج أو العمرة
فانه لا يجزئه ذبحه الا في الحرم وعليه التصديق بلحمه بعد الذبح على فقراء الحرم وان
تصدق على غيرهم من الفقراء أجزأه عندنا لان الصدقة على كل فقير قرينة قال وان سرق
المذبح لم يكن عليه شئ لان بالنسج قد بلغ محله ووجوب التصديق كان متعلقاً بالعين فيسقط
بهلاك العين كما اذا هلك مال الزكاة سقطت عنه الزكاة قال وان سرق قبل الذبح فعليه بدله
لانه ما بلغ محله بعد وهو نظير الأضحية الواجبة اذا سرق قبل الذبح فعلى صاحبها مثلها
ولا خلاف أن دماء الكفارات لا يختص بيوم النحر وان دم المئمة والقران مختص بيوم
النحر لانه نسك يباح تناول منه كالأضحية وهو من أسباب التحال في أوانه كالحاق فاما

دم الاحصار لا يتوقت يوم النحر عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعلى قولها يختص بيوم
 النحر لانه مشروع للتحلل فكان بمنزلة دم التمتع والقران وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول
 انه في معنى دماء الكفارات بدليل انه لا يباح تناول منه الا للفقراء بخلاف دم التمتع
 والقران فانه يباح تناول منه للأغنياء ثم وجوب هذا الدم للتحلل قبل أوانه فان أوان
 التحلل ما بعد أداء الامال والمحصر يتحلل قبل أداء الافصال فكان في فعله معنى الجنابة وان
 أسيح له ذلك للعذر فالدم الواجب عليه يكون كفارة لا يتوقت يوم النحر كالدم في حق من
 كان برأسه أذى فاما التطوعات من الدماء يجوز ذبحها قبل يوم النحر وذبحها في يوم النحر
 أفضل لان التطوعات هدايا والواجب في الهدايا تبليغها الى الحرم فاذا وجد ذلك يجوز
 ذبحها في غير أيام النحر وفي أيام النحر أفضل لان معنى القرية في ارافة الدم في هذه الايام
 أطهر **قال** ويباح تناول من هدى التمتع والقران والتطوع بمنزلة الاضحية والجواب في
 الاضحية معلوم وهو ان الواجب يتأدى بارافة الدم فانه يباح تناول منه للمضحي ولمن شاء
 المضحي من غنى أو فقير فان أكل المضحي كلها لم يكن عليه شيء والا فضل له ان يتصدق
 بالثالث ويأكل الثلثين فكذلك فيما هو في معنى الاضحية من الهدايا الا ترى ان النبي صلى
 الله عليه وسلم تناول من هداياه حتى أمر ان يؤخذ من كل بدنة قطعة فتطبخ له ولو كان
 الواجب التصديق بها على الفقراء لما أكل رسول الله صلى الله عليه وسلم منها شيئاً فكما
 يباح له تناول لحوم هذه الهدايا يباح له الانتفاع بمجلودها أيضاً ولا ينتفع بمجلود غيرها من
 دماء الكفارات بل يتصدق بذلك كله كما يتصدق بلحمها هكذا قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لتاجية حين بثت بالهدايا على يديه وقال تصدق بجلالها وخطمها فذلك دليل على
 وجوب التصديق بمجلودها بطريق الاولى **قال** ولا يعطى أجرة الجزار منها ولا من غيرها
 شيئاً لان ما يأخذه الجزار انما يأخذه عوضاً عن عمله فيكون ذلك بمنزلة البيع **قال** ولا
 ينبغي له أن يبيع شيئاً من لحوم الهدايا بئمن لانها صارت لله تعالى خالصاً فلا ينبغي له أن يشتغل
 بالتجارة فيها ولولا الاذن من قبل من له الحق لما أبيع له تناول بعضها وليس من ضرورة
 الاذن في تناول الاذن في التجارة والمنصوص عليه الاذن في تناول بقوله تعالى فكلوا
 منها وأطعموا البائس الفقير **قال** واذا باع شيئاً من لحمها بئمن أو أعطى الجزار أجرة عمله
 من اللحم فليبه أن يتصدق بقيمة ذلك لانه منافع حق الفقراء في ذلك القدر بصرفه الى

فضاء ما هو مستحق عليه أو بتحصيل عوضه لنفسه وهو الثمن فيلزمه التصديق ببقيته
 كن قضى بنصاب الزكاة ديناً عليه وقال وإذا لم يبق على المحرم غير التقصير فبدأ بقص
 أظفاره فعليه كفارة ذلك لأن احرامه باق ما لم يحلق أو يقصر ففعله في قص الاظفار
 يكون جنابة على الاحرام وعلى قول الشافعي لا يلزمه شيء بناء على مذهبه أن تحلل الحاج
 يكون بالرمي فقص الاظفار بعد الرمي لا يكون جنابة منه والله سبحانه وتعالى أعلم
 بالصواب واليه المرجع والمآب

باب كفارة قص الاظفار

وقال رضي الله عنه وإذا قص المحرم اظفار يديه ورجليه فعليه دم عندنا وقال عطاء رضي
 الله عنه لا شيء عليه لأن قص الاظفار من الفطرة ولم يصح حديث في النهي عنه بسبب
 الاحرام فكان نظير الختان ولا بأس بالختان في الاحرام فكذلك قص الاظفار ومذهبنا
 سروي عن ابن عباس رضي الله عنه ولأن قص الاظفار من قضاء النفث فإنه إزالة ما ينمو
 من البدن لمعنى الزينة والراحة كحلق الرأس فيكون مؤخرًا إلى ما بعد التحلل ومباشرة
 قبل ذلك جنابة على الاحرام فيوجب الجبر بالدم وإن قص ظفرًا واحدًا أو ظفرين فعليه لكل
 ظفر صدقة إلا أن يبلغ دما فينقص عنه ما شاموعن محمد رحمه الله تعالى قال في كل ظفر خمس
 الدم لأنه لما وجب الدم في قص خمسة أظفار في كل ظفر بحساب ذلك ولكننا نقول إن جنابته
 لم تكمل لأن معنى الراحة والزينة لا يحصل بقص ظفر أو ظفرين والجنابة الناقصة في
 الاحرام توجب الجبر بالصدقة وقال وإن قص ثلاثة أظفار فعليه دم في قول أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى الأول استحسانًا وهو قول زفر رحمه الله تعالى وفي قوله الآخر وهو قول
 أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى عليه لكل ظفر صدقة وجه قوله الأول أن قص أظفار يد
 واحدة يوجب الدم بالاتفاق والاكثر منها ينزل منزلة الكمال فالثلاث أكثر الاظفار من
 اليد الواحدة ولكنه رجع عن هذا فقال الدم في الاصل إنما يجب بقص أظفار اليدين
 والرجلين واليد الواحدة ربع ذلك فتجعل بمنزلة الكمال كربع الرأس في الحلق فكان هذا أدنى
 ما يتعلق به الدم فلا يمكنه أن يقام الاكثر فيه مقام الكمال اذ لو قل أدنى الى ما لا يتأذى فيقال
 إذا قص الظفرين فقد قص أكثر الثلاثة ثم إذا قص ظفرًا ونصفًا فقد قص أكثر الظفرين

ولكن يقال ما كان أدنى القedar شرعا لا يتعلق بما دونه الحكم المتعلق به **﴿ قال ﴾** ولو نقص
 خمسة أظافر متفرقة من اليدين والرجلين يلزمه لكل ظفر صدقة في قول أبي حنيفة وأبي
 يوسف رحمهما الله تعالى وقال محمد رحمه الله تعالى يلزمه الدم لأن المفصوص خمسة أظافر فلا
 فرق بين أن يكون من عضو واحد أو عضوين أو من أعضاء متفرقة كما في الحلق لأنه
 لا فرق بين أن يخلق ربع الرأس من جانب واحد أو من جوانب متفرقة في إيجاب الدم
 وكما في حكم الأرض لا فرق في إيجاب دية اليدين بين قطع خمسة أصابع من يد واحدة أو من
 يدين فهذا مثله وهما يقولان جنابته لم تكامل لأن معنى الزينة والراحة لا يحصل بقص
 بعض الأظفار من كل عضو لأنه لا يحسن في النظر أن يكون بعض الأظافر مقصوفا دون
 البعض فيزداد به شغل قلبه لأن يقال به الراحة فإذا لم تكامل الجنابة كان عليه لكل ظفر
 صدقة حتى قالوا لو قص ستة عشر ظفرا من كل عضو أُرِية فعليه لكل ظفر طعام مسكين إلا
 أن يبلغ ذلك ما خيف أنه ينقص منه ما شاء بخلاف الحلق فإن تنريق الحلق من جوانب الرأس
 عادة فيتم به معنى الراحة **﴿ قال ﴾** وإذا انكسر ظفر المحرم فاقطع منه شظية فقله لم يكن
 عليه شيء لأن ذلك المنكسر لا ينمو من البدن فقله لا يكون جنابة بمنزلة ما لو تكسر من
 شجر الحرم ويبس إذا أخذه إنسان لا يجب فيه شيء لانعدام معنى النمو **﴿ قال ﴾** وإن قص
 الأظافر كلها في مجلس متفرقة فإن كان حين قص أظافر يد واحدة كفر ثم قص أظافر يد
 أخرى فعليه كفارة أخرى لأن الجنابة الأولى قد ارتفعت بالتكفير فقله الثاني يكون جنابة
 مبتدأة فوجب كفارة أخرى وإن لم يكفر حتى قص الأظافر كلها فعليه دم واحد في قول
 محمد رحمه الله تعالى بمنزلة ما لو قص الأظافر كلها في مجلس واحد لأن هذه الجنابات تستند
 إلى سبب واحد فلا توجب إلا كفارة واحدة كما في حلق جميع الرأس لا فرق بين أن يكون
 في مجلس متفرقة أو في مجلس واحد وهذا لأن مبنى الواجب على التداخل وفيما يبنى على
 التداخل المجلس الواحد والمجالس المتفرقة فيه سواء كما في كفارة الفطر وكما في الحدود وفي
 قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى عليه أربعة دماء باعتبار كل عضو في مجلس دم
 لأن هذه الأفعال في محال مختلفة وكل واحد منها جنابة متكاملة فتوجب الدم وكان بمنزلة ما لو
 حلق في مجلس وقص الأظافر في مجلس آخر وهذا لأن كفارات الأحرام يثلب فيها معنى
 العبادة ولا يجري التداخل في العبادة إلا أنه إذا كان في مجلس واحد فالمقصود واحد والمحال

مختلفة فرجنا جانب اتحاد المقصود بسبب اتحاد المجلس وأما إذا اختلفت المجالس يترجع
جانب اختلاف الحال فيوجب بكل فعل دماً بمنزلة من تلا آية السجدة مراراً فإن كان في مجلس
واحد فعليه سجدة واحدة وإن كان في مجالس متفرقة فعليه بكل تلاوة سجدة وبه فارق
الحق فإن مثل الفعل هناك واحد والمقصود واحد وعلى هذا الاختلاف لو جامع مرة بعد
أخرى امرأة واحدة أو نسوة إلا أن مشايخنا رحمهم الله تعالى قالوا في الجماع بعد الوقوف
في المرة الأولى عليه بدنة وفي المرة الثانية عليه شاة لأنه قد دخل فيه نقصان بالجناية الأولى
فالجناية الثانية صادفت احراماً ناقصاً فيجب الدم ويكون قياس الجماع في احرام العمرة وإن
أصابه أذى في أطفاله حتى قصها فعليه أي الكفارات الثلاث شاء للأصل الذي تقدم بيانه
أن ما يكون موجباً للدم إذا فعله لمذر تخير فيه الممذور بين الكفارات الثلاث والله
سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب جزاء الصيد

قال رحمه الله عنه عزم دل عرماً أو حلالاً على صيد قتلته المدلول فعلى الدال الجزاء
عندنا استحساناً وفي القياس لا جزاء على الدال وبه أخذ الشافعي رحمه الله تعالى قال لأن
الجزاء واجب بقتل الصيد بالنص قال الله تعالى ومن قتلهم متعمداً الآية والدلالة
لبست في معنى القتل لأن القتل فعل متصل من القاتل بالمقتول فاما الدلالة والاشارة غير
متصل بالحل وهو الصيد والحكم الثابت بالنص لا يجوز إثباته فيما ليس في معنى المنصوص
والدليل عليه جزاء صيد الحرم يجب على القاتل الحلال ولا يجب على الدال إذا كان حلالاً
بالاتفاق للمعنى الذي قلنا والدليل عليه أن حرمة الصيد في حق الحرم لا تكون أنوى من
حرمة مال المسلم ونفسه ولا يضمن الدال على مال المسلم ولا على نفسه شيئاً بسبب الدلالة
فكذلك هنا إلا أنا تركنا القياس باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فإن رجلاً سأل عمر رضي
الله عنه فقال اني أشرت الى ظبي وأنا محرم قتلته صاحبي فقال عمر لعبد الرحمن بن عوف
رضي الله عنه ماذا ترى عليه فقال أرى عليه شاة فقال عمر رضي الله عنه وأنا أرى عليه ذلك
وإن علياً وابن عباس رضي الله عنهما سئلا عن محرم دل على يمين نامة فأخذوا المدلول
عليه فنسواه فقالا على الدال جزاؤه والقياس يترك بقول الفقهاء من الصحابة رضي الله عنهم وما

نقل عنهم في هذا الباب كالمقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ لا يظن بهم انهم قالوا
 جزاها والقياس لا يشهد لقولهم حتى يقول قالوا ذلك قياساً فلم يبق الا السماع ثم ثبت بانسانهم
 ان الدلالة على الصيد من عظورات الاحرام وذلك ثابت بالنص أيضاً فان النبي صلى الله
 عليه وسلم قال لاصحاب أبي قتادة رضى الله عنهم في صيد أخذه أبو قتادة وكانوا محرمين
 هل أعثم هل أنثرتم هل دلتهم فجعل الإشارة كالأمانة فمرفقانه من عظورات الاحرام
 وذلك يوجب الجزاء وبه فارق صيد الحرم فان الموجب للحظر هناك معنى في الحبل وهو
 أمن الصيد بسبب الحرم فلا بد من ان يكون فعله متصلاً بالحبل حتى يكون جنابة في ازالة
 الأمان عن الحبل وهنا الحظر بسبب معنى في الفاعل وهو انه محرم فكان فعله محظوراً الاحرام
 وان لم يتصل بالحبل ولهذا كان معنى الجزاء هنا راجحاً ومعنى غرامة الحبل هناك راجح على
 ما بينته ان شاء الله تعالى ثم الاحرام عقد خاص وقد ضمن له ترك التعرض بمقده فاذا تعرض
 له بالدلالة فقد باشر بخلاف ما التزمه فكان قياس المودع بدل سارقاً على سرقة الودعة بخلاف
 الدلالة على مال المسلم ونفسه فانه ما التزم ترك التعرض لذلك بمقده خاص ثم الواجب هناك
 صمان الحيوان فيكون بمقابلة الحبل فيجب على من اتصل فعلمه بالحبل والدلالة المتغيرة
 لا يحجب الجزاء ان لا يكون المدلول عالماً بمكان الصيد فاما اذا كان المدلول عالماً به فلا جزاء على
 الدال لان المدلول ما تمكن من قتله بدلالته وعلى هذا لو أعار الحرم سكيناً من غيره ليقول
 صيداً فان لم يكن مع ذلك النير ما يقتل به الصيد فلي المير الجزاء وان كان معه ما يقتل به الصيد
 فلا شيء على المير لان تمكنه من قتله لم يكن بإعارة السكين وانما يجب على الدال الجزاء اذا
 صدقه المدلول في دلالته فاما اذا كذبه ولم يتبع الصيد بدلالته حتى دله عليه آخر فصدقه وقتل
 الصيد فالجزاء على الدال الثاني اذا كان محرماً دون الأول وكذلك لو أمر المحرم انساناً بأخذ
 الصيد فأمر المأمور به انساناً آخر فالجزاء على الأمر الثاني دون الأول لان المأمور الأول لم
 يتنحل الأمر الأمر فانه أمره بالأخذ دون الأمر وانما يجب الجزاء على الدال الاول اذا أخذ
 المدلول الصيد والدال محرم فاما اذا حل الدال عن احرامه قبل أن يأخذ المدلول الصيد فلا
 جزاء على الدال لان فعله انما يتم جنابة عند زوال معنى الفرة بأبواب يد الأخذ عليه فاذا
 كان الدال عند ذلك حلالاً لم يكن أخذ النير في حقه أكثر تأثيراً من أخذه بنفسه ولو أخذه
 بنفسه لم يلزمه شيء فكذا اذا أخذه غيره بدلالته قال ﴿ واذا اشترك رهط محرمون في

قتل صيد فلي كل واحد منهم جزاء كامل عندنا وقال الشافعي عليهم جزاء واحد لان من اصله
 ان المعتبر هو المحل ولهذا قال الدال الذي لم يتصل فعله بالمحل لا يلزمه شيء والمحل هنا واحد
 فلا يلزمهم الأجزاء واحد وقاس بصيد الحرم فان جماعة من الخلالين اذا شتركوا في
 قتل صيد الحرم لا يلزمهم الاجزاء واحد وقاس بحقوق العباد أيضاً فان الصيد اذا كان
 مملوكا لا يجب على الذين قتلوه الا قيمة واحدة لصاحبه كذلك فيما يجب لحق الله تعالى
 وحجتنا ما بينا ان الواجب على الحرم جزاء فعله وفعل كل واحد من الفاعلين كامل جنى به
 على احرام كامل فيجمل في حق كل واحد منهم كانه ليس معه غيره كما في كفارة القتل
 وكما في النصاص الواجب بطريق جزاء الفعل يجعل كل قاتل كالمفرد به وبه فارق
 صيد الحرم لان وجوب الضمان هناك باعتبار المحل ويسلك بضمان الصيد مسلك الدرامات
 ولهذا لا مدخل للصوم فيه وفي اباحة الدم روايتان أيضاً فالنمرات تكون واجبة بدلا
 عن المتلف فاذا كان المتلف واحداً لا يجب الا بدله واحد كالدية فانها لا تعدد بتعدد
 التائبين فاما هذه كفارة يجب بطريق جزاء الفعل والفعل يتعدد بتعدد الفاعلين بوضوح
 الفرق ان المعتبر هنا حرمة الاحرام واحرام زيد غير احرام عمرو وهناك المعتبر حرمة الحرم
 وهي متحدة في حق الفاعلين فاما ضمان حقوق العباد فوجوبه بطريق الجبران وذلك
 يتم بايجاب بدل واحد وما يجب لحق الله تعالى لا يكون بطريق الجبران لان الله تعالى
 يتعالى عن أن يلحقه نقصان ليكون ما يجب له جبرانا وعلى هذا الاصل القارن اذا قتل
 صيداً فعليه جزاء عندنا وعنده جزاء واحد لان المعتبر عنده اتحاد المحل وعندنا هو الجنابة
 على الاحرام والقارن جان على احرامين وحقيقة المسئلة تنبني على الاصل الذي أشرنا اليه
 فان عنده يدخل احرام العمرة في احرام الحج ولهذا قال بطوف القارن طوافاً واحداً
 فيدخل أحدهما في الآخر وعندنا لا يدخل أحدهما في الآخر فان القران ينبي عن الضم
 والجمع دون التداخل فصار القارن يقتل الصيد جائياً على احرامين فيلزمه جزاء ثم قال
 الشافعي رحمه الله تعالى احرام العمرة في حكم التبع لاحرام الحج ولهذا يتحقق الجمع بين
 التامكين اداء فان الاصلين لا يجتمعان اداء كالحجبتين والعمرتين واذا كان تبعاً لا يظهر مع
 الاصل كحرمة الحرم مع حرمة الاحرام فان الحرم اذا قتل صيداً في الحرم لا يلزمه الاجزاء
 واحد وقيل ان حرمة الحرم تبع لحرمة الاحرام فلا يظهر تأثيره مع الاحرام ولكننا نقول

كل واحد من الاحرامين أصل مثل صاحبه لان كل واحد منهما يمس البقاع كلها فلا يكون أحدهما تبعاً للآخر بل يعتبر كل واحد منهما في إيجاب موجبه كأنه ليس معه صاحبه كما أن حرمة الجماع بسبب حرمة الصوم وعدم الملك اذا اجتماعاً بأن زنى الصائم في رمضان يجب عليه الحد والكفارة جميعاً وكذلك حرمة الحرث لئنها ثبتت باليمين اذا حلف لا يشرها حرمة أخرى ثم عند الشرب يلزمه الحد والكفارة جميعاً وهذا بخلاف حرمة الحرم فانها دون حرمة الاحرام. ألا ترى أنه لا يمس البقاع كلها وانه لا بد من اعتباره في حق الحرم فان الحرم لا يستغنى عن دخول الحرم واذا كان في حكم التبع لم يعتبر في حق الحرم ولانه لا مقصود هناك سوى وجوب ترك التعرض للصيد وذلك حاصل في حق الحرم باحرامه فلا يزداد بالحرم في حقه فأما هنا العمرة بمقد مقصود بحوى ترك التعرض للصيد فوجب اعتباره في حق الحرم بالحج كما يجب اعتباره في حق غير الحرم بالحج (وقال) فان قتل حلالاً لان صيداً في الحرم بضربة واحدة فعلى كل واحد منهما نصف جزاء بخلاف ما اذا ضربه كل واحد منهما بضربة فانه يجب على كل واحد منهما ما تقتضيه ضربته ثم يجب على كل واحد منهما نصف قيمته مضروباً بضرتين لان عند اتحاد فعلهما جميع الصيد صار متلفاً بفعلهما فيضمن كل واحد منهما نصف الجزاء وعند اختلاف محل الفعل الجزء الذي تلف بضربة كل واحد منهما كان هو المختص باثلاثه فعليه جزاؤه والباقي متلفاً بفعلهما فضائه عليهما وقد قررنا هذا الفرق فيما أمليناه من شرح الجامع (وقال) واذا قتل الحرم صيداً فعليه قيمة الصيد في الموضع الذي قتل فيه ان كان الصيد يباع ويشترى في ذلك الموضع والا في أقرب المواضع من ذلك الموضع مما يباع ذلك الصيد ويشترى في ذلك الموضع مما له نظير من النعم أولاً نظير له في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى وقال محمد والشافعي رحمهما الله تعالى فيما له نظير ينظر الى نظيره من النعم الذي يشبهه في المنظر لا الى القيمة حتى يجب في النعمة بدنة وفي حمار الوحش بقرة وفي الظبي شاة وفي الارنب عناق وفي اليربوع جفنة. وقال الشافعي رحمه الله تعالى في الحمامة شاة وهو قول ابن أبي ليلى وزعم أن بينهما مشابهة من حيث ان كل واحد منهما يذب ويهدر وفيما لا نظير له فتعبر القيمة واحتجاني ذلك بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم وحقيقة المثل ما يعادل الشيء صورة ومعنى ولا يجوز المدول عن الحقيقة الى المجاز الا عند تعذر العمل بالحقيقة والنظير مثل صورة ومعنى

والقيمة مثل معنى لا صورة وفي قوله من النعم تنصيص على ان المعتبر هو المثل صورة
وعلى هذا انفقت الصحابة رضى الله تعالى عنهم نقل ذلك عن علي وعمر وعبد الله بن مسعود
رضي الله تعالى عنهم انهم أوجبوا ما سمي من النظائر وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله
تعالى أخذوا بقول ابن عباس رضي الله تعالى عنه فانه فسر المثل بالقيمة والمعنى الفقهي يشهد له
فان الحيوان لا مثل له من جنسه ألا ترى أن في حق حقوق المباد يكون الحيوان مضمونا
بالقيمة دون المثل فكذلك في حقوق الله تعالى وكما أن المثل منصوص عليه هنا فكذلك في
حقوق العباد في قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم بوضحه ان المماثلة بين
الشبيين عند اتحاد الجنس أبلغ منه عند اختلاف الجنس فاذا لم تكن النعمة مثلا للنعمة
كيف تكون البدنة مثلا للنعمة والمثل من الاسماء المشتركة فن ضرورة كون الشيء مثلا
ليبره أن يكون ذلك النعيم مثالا ثم لا تكون النعمة مثلا للبدنة عند الاتلاف
فكذلك لا تكون البدنة مثلا للنعمة واذا تمذرا اعتبار المماثلة صورة وجب اعتبارها بالمعنى
وهو القيمة فاما قوله من النعم فقد قيل فيه تقديم وتأخير ومعناه جزاء مثل ما قيل يحكم به ذوا
عدل منكم من النعم ههنا بالغ الكلمة ثم ذكر الاصمعي وأبو عبيدة ان اسم النعم يتناول الاهل
والوحشى جميعا ومعناه جزاء قيمة ما قتل من النعم الوحشى وحمله على هذا أولى لان قوله
جزاء مصدر وما ذكر بعده وصف فاعلم ان يكون وصفا للمذكور وذلك اذا حمل على ما بينا
واجاب الصحابة رضى الله عنهم لهذه النظائر لا باعتبار أعيانها بل باعتبار القيمة الا أنهم كانوا
أرباب المواشي فكان ذلك أيسر عليهم من القود وهو نظير ما قال على رضي الله عنه في
ولد للغرور بفتك الغلام بالغلام والجارية بالجارية المراد القيمة والاختلاف في هذه المسئلة في
فصول أحدها ما بينا والثاني ان الذي اتى الحكمين يقوم الصيد فاذا ظهرت قيمته فالتحيز
الى المحرم بين التكفير بالهدى والاطعام والصيام في قوله أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما
الله تعالى وعند محمد رحمه الله تعالى اختيار الى الحكمين فاذا عينا نوعا عليه يلزمه التكفير به
بعبته فاما اعتبار الحكمين بالنص وهو قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم وعلى طريقة القياس
يكفي الواحد للتقويم وان كان المتى أحوط ولكن يعتبر الشيء بالنص وبيانه في حديث عمر
رضي الله عنه فان رجلين آياه فقال أحدهما ان صاحبي هذا كان محرما وأنه رمى الى ظبي
وأصاب أحشاه فماذا يجب عليه فسار عمر عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما بشئ

ثم قال عليه شاة فقاما من عنده وجعل السائل يقول لصاحبه ان فتوى أمير المؤمنين لا تنفي
عنك شيئا الا ترى انه لم يعرفه حتى سأل غيره فأرى ان تحرر واحتلتك هذه وتعلم شاة الله
فسمع ذلك عمر رضي الله عنه فدعاه وعلاه بالدرجة فقال يا أمير المؤمنين أتى لا أحل لك من
نفسى شيئا حرم الله عليك فانظر لنفسك فقال عمر رضي الله عنه أراكَ حسن اللهجة والبيان
أما سمعت الله يقول يحكم به ذوا عدل منكم فأما ذو عدل وعبد الرحمن ذو عدل ومن يعمل
بكتاب الله تعالى يسمى جاهلا فيكم فتاب الرجل عن مقاله ثم احتج بمحمد رحمه الله تعالى
بظاهر الآية فإنه قال يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة فذكر الهدى منصوبا على
انه تفسير لقوله يحكم أو مفعول حكم الحكم فهو تنصيص على ان التمين الى الحاكم وفي
تسمية الله تعالى فعلهما حكما دليل ظاهر على ان الالتزام اليهما وليس اليهما الزام أصل
الواجب فعرفنا ان اليهما التمين وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى قالوا الحاجة
الى الحكمين لا تطهار قيمة الصيد فبعد ما ظهرت القيمة فهي كفارة واجبة على المحرم فاليه
التمين لما يؤدي به الواجب كما في كفارة اليمين وكما في ضمان قيم المتلفات فان تمين ما
يؤدي به الضمان اليه دون المقومين فكذا في هذا اللوضع فان اختار التكفير بالهدى فعليه
الدبح في الحرم والتصدق بلحمه على الفقراء لقوله تعالى هديا بالغ الكعبة فالهدى اسم
لما يهدى الى موضع معين وان اختار الاطعام اشترى بالقيمة طعاما فيطعم المساكين كل
مسكين نصف صاع من حنطة وان اختار الصيام يصوم مكان طعام كل مسكين يوما وان كان
الواجب دون طعام مسكين فاما أن يمس قدر الواجب واما أن يصوم يوما كاملا فالصوم
لا يكون أقل من يوم وعندنا يجوز له أن يختار الصوم مع القدرة على الهدى والاطعام لقوله
تعالى أو عدل ذلك صياما لينوق وبأل أمره وحرف أو للتخيير وعلى قول زفر رحمه
الله تعالى لا يجوز له الصيام مع القدرة على التكفير بالمال وقاس بكفارة اليمين وهدى النعمة
والقران وقال حرف أو لا ينتي الترتيب في الواجب كما في حق قطاع الطريق في قوله تعالى
أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف الآية ولكن هذا خلاف الحقيقة والتمسك بالحقيقة
واجب حتى يقوم دليل المجاوز قياس المنصوص على المنصوص باطل واذا اختار الطعام فالتميز
قيمة الصيد يشتري به الطعام عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى المعتبر قيمة النضير وهو قول
محمد رحمه الله تعالى بناء على أصلهما أن الواجب هو الطير فأنما يحمله الى الطعام باختياره

تعتبر قيمة الواجب وهو النظيف كمن ألتف شيئاً من ذوات الأفعال فاقطع المثل من أيدي
الناس فإنه يجب قيمة المثل وعندنا الواجب قيمة الصيد والأصل كما يتألف إذا اختار أداء الواجب
بالطعام تعتبر قيمة الصيد لأنه هو الواجب الأصلي وإن اختار الصيام صام مكان كل نصف
صاع يوماً عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يصوم مكان كل مد يوماً وهذا بناء على
الاختلاف في طعام الكفارة لكل مسكين عندنا يتقدر بنصف صاع وعنده بمد ومذهبه في
هذا مروى عن ابن عباس رضي الله عنه هو قال فإن أخرج الحلال صيداً الحرم ولم يقتله فعليه
جزاء استحساناً وإن أرسله في الحل ما لم يعلم عوده إلى الحرم لأنه بالحرم كان آمناً وقد زل هذا
الآمن بأخراجه فيكون كالتلف له إلا أن يعلم عوده إلى الحرم فيخفف يعود إليه الآمن على
ما كان وهو كالحرم يأخذ صيداً فيموت في يده لرمه جزاؤه لأنه متلف معنى الصيدية وإن
معنى الصيدية في نفيه وبمده عن الأيدي هو قال وإذا رمى الحلال صيداً من الحل في الحرم
أو من الحرم في الحل فعليه جزاؤه هكذا روى عن جابر وابن عمر رضي الله عنهما وهذا
لأنه إذا كان الصيد في الحرم فهو آمن بالحرم وإن كان الرامي في الحرم فهو منهي عن الرمي
إلى الصيد من الحرم قال الله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم يقال أحرم إذا عقد عقد
الأحرام وأحرم إذا دخل الحرم كما يقال اشأم إذا دخل الشأم فكان في الوجهين مرتكباً
لأنه يلزمه الجزاء إلا أن يكون الصيد والرامي في الحل فراه ثم دخل الصيد الحرم
فيصيده فيه فيخفف لأن يلزمه الجزاء لأنه في الرمي غير مرتكب لأنه ولكن لا يحل تناول
ذلك الصيد وهذه هي المسئلة المستثناة من أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى فإن عنده المعتبر
حالة الرمي إلا في هذه المسئلة خاصة فإنه اعتبر في حل تناول حالة الإصابة احتياطاً لأن
الحل بادكاة يحصل وإنما يكون ذلك عند الإصابة فإن كان عند الإصابة الصيد صيداً الحرم
لم يحل تناوله وعلى هذا إرسال الكلب هو قال ولا يحل تناول ما ذبحه الحرم لأحد من
الناس وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يحل للمحرم القاتل تناوله ولا يحل لغيره من الناس
وحجته في ذلك أن معنى الدكاة في تسيل الدم النجس من الحيوان وشرط الحل التسمية ندباً
أو واجباً على اختلاف الأصول وذلك يتحقق من المحرم كما يتحقق من الحلال إلا أن الشرع
حرم تناول على المحرم القاتل بطريق العقوبة ليكون زجره وهذا لا يدل على حرمة تناول
في حق غيره كما يحل للمقتول طلباً حياً في حق القاتل حتى لا يرثه وهو ميت في حق غيره

وحجتنا في ذلك قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم والفعل الموجب للحل مسمى باسم الذكاة
شرعاً فلما ساء قتلنا عرفنا أن هذا الفعل غير موجب للحل أصلاً والدليل عليه أن النبي صلى
الله عليه وسلم قال لا صحاب أبي قتادة رضي الله تعالى عنهم هل أعنتم هل أشرتكم هل دلتكم فقالوا
لا فقال صلى الله عليه وسلم اذني فكلوا فإذا ثبت بالأثر أن الاعانة من المحرم توجب الحرمة
فباشرة القتل هنا أولى فإن قيل كيف يصح هذا الاستدلال وعندكم الصيد لا يحرم تناوله
بإشارة المحرم ودلالته قلنا فيه روايتان وقد بينا هما في الزيادات ومن ضرورة حرمة تناول
عند الإشارة حرمة الساول عند مباشرة القتل فإن قام هذا الدليل على انتساخ هذا الحكم عند
الإشارة فذلك لا يدل على انتساحه عند المباشرة والمعنى فيه أن هذا الاصطیاد محرم لعني الدين
ولهذا حرم تناول عليه فيكون نظير اصطیاد الجوسي وذلك موجب للحرمة في حق الكل
فهذا مثله قال محمد بن أبي أدي المحرم جزاءه ثم أكل فعليه قيمة ما أكل في قول أبي حنيفة
رحمه الله تعالى وإن كان قتله غيره لم يكن عليه شيء فبما أكل وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله
تعالى لا يلزمه شيء آخر سوى الاستغفار وحجتنا أن صيد المحرم كالهيئة أو كذبيحة الجوسي
وتناول الميتة لا يوجب إلا الاستغفار . ألا ترى أنه إذا أكل منه حلال أو محرم آخر لم
يلزمه إلا الاستغفار فكذا إذا أكل هو منه . والدليل عليه أن الحلال إذا ذبح صيداً
في الحرم فادي جزاءه ثم أكل منه لا يلزمه شيء آخر وكذلك المحرم إذا كسر بيض صيد فأدى
جزاءه ثم شواه فأكله لا يلزمه شيء آخر كذا هذا وجه قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه
تناول محظور أحرامه فيلزمه الجزاء كسائر المحظورات وبإنه إن قتل هذا الصيد من
محظورات أحرامه والقتل غير مقصود لمينه بل للتناول منه فإذا كان ما ليس بمقصود
محظور أحرامه حتى يلزمه الجزاء به فما هو المقصود بذلك أولى بخلاف محرم آخر فإن هذا
التناول ليس من محظورات أحرامه وبخلاف الحلال في الحرم لأن وجوب الجزاء هناك
باعتبار الأمن الثابت بسبب الحرم وذلك للصيد لا للحم وكذلك البيض وجوب الجزاء
فيه باعتبار أنه أصل الصيد وبعد الكسر انعدم هذا المعنى يقرره أن المقتول بغير حق في
حق القاتل كالحي من وجهه حتى لا يرث وكاليت من وجهه حتى تمتق أم الولد إذا قتل
مولاهما فقبا ببنبي أمره على الاحتياط جعلناه كالحي في حق القاتل وهو جزاء الأحرام فيلزمه
بالتناول جزاء آخر وأما جزاء صيد الحرم غير مبني على الاحتياط في الإيجاب فلذلك اعتبرنا معنى

اللحمية فلا يوجب فيه الجزاء **وقال** وإذا أصاب الحلال صيداً في الحل فذبحه فلا بأس
 بأن يأكل المحرم منه وهو قول عثمان وابن عباس رضي الله عنهما وكان ابن عمر رضي الله عنه
 يكره ذلك حتى روي أن عثمان رضي الله عنه دعاه إلى طعام وكان محرماً فرأى إليه أقيص في
 القصعة فقام فقيل لعثمان رضي الله عنه إنما قام كراهة لطعامك بلغ ذلك ابن عمر رضي الله عنه
 فقال ما كرهت طعامه ولكن كنت محرماً فمن أخذ بقوله استدلل بما روي أن رجلاً أهدي
 إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل حمار وحش فردّه فرأى الكراهة في وجهه فقال
 صلى الله عليه وسلم ما بنارد لهديتك ولكما حرم **وقال** في ذلك حديث طلحة رضي
 الله عنه قال نذاكرنا لحم الصيد في حق المحرم فارتفعت أصواتنا ورسول الله صلى الله عليه
 وسلم نائم في حجرته فخرج إلينا فقال فيم كنتم فذكرنا ذلك له فقال صلى الله عليه وسلم
 لا بأس به وفي الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بالروحاء مع أصحابه رضوان الله
 عليهم أجمعين وهم محرّمون فرأى حمار وحش عقيراً وفيه سهم ثابت فأراد أصحابه رضي الله
 عنهم أخذه فقال صلى الله عليه وسلم دعوه حتى يأتي صاحبه فجاء رجل من بهز فقال يا رسول
 الله هذه رميتي فمى لك فأمر أبا بكر رضي الله عنه أن يقسمها بين الرفاق والحديث الذي
 روي أنه رده تصحيف وقع من الراوي والصحيح أنه أهدي إليه حمار وحش واثنى صح
 فليس المراد بالرجل القطعة من اللحم بل هو العدد من حمار الوحش كما يقال رجل جرّاد
 للجماعة منه وكان مالك رحمه الله تعالى يقول إن اصطاد الحلال لأجل المحرم فليس للمحرم
 أن يتناول منه لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للمحرمين صيد البر حلال لكم إلا
 ما اصطدتموه أو صيد لكم ولكما نقول هذه الالام لام التملك فأنما يتناول ما كان مملوكاً
 للمحرم صيداً وسواء اصطاد الحلال لنفسه أو لمحرم فهو لم يصير مملوكاً للمحرم صيداً وإنما
 يصير مملوكاً للمحرم حين يهديه إليه بعد الذبح وهو عند ذلك لحم لا صيد فيه فلماذا حل
 تناوله **وقال** محرم كسر بيض صيد فعليه قيمته وقال ابن أبي ليلى رضي الله عنه عليه
 درهم ومذهبنا مروى عن علي وابن عباس رضي الله عنهم والمعنى فيه وهو أن البيض أصل
 الصيد فإنه معد ليكون صيداً ما لم يفسد فيعطى له حكم الصيد في إيجاب الجزاء على المحرم
 بإفساده كما أن الماء في الرحم جعل بمنزلة الولد في حكم العتق والوصية ولأنه منع حدوث
 معنى الصيدية فيه فيجعل كالتلف بعد الحدوث بمنزلة المغرور يضمن قيمة الولد لأنه منع

حدوث الرق فيه فان كان فيه قرخ ميت فمليه قيمة القرخ حياً وهذا استحسان وفي القياس
 لا يفرم الاقيمة البيضة لانه لم تعلم حياة القرخ قبل كسره ولكيه استحسان فقال البيض
 ما لم يفسد فهو معد ليخرج منه قرخ حي والتمسك بهذا الاصل واجب حتى يظهر خلافه ولان
 كسر البيضة سبب لموت القرخ اذا حصل قبل اوانه فاذا ظهر للموت عقيب هذا السبب يحال
 به عليه وكذلك لو ضرب بطن ظلية فطرحت جثتنا ميتاً ثم ماتت فمليه جزاؤهما جميعاً اخذاً
 فيه بالثقة لان الضرب سبب صالح لموتهما وقد ظهر الموت عقيبه وانما اواد بقوله اخذاً
 بالثقة الاشارة الى الفرق بين هذا وبين الضمان الواجب لحق العباد فان من ضرب
 بطن جارية فالقت جثتنا ميتاً وماتت لما وجب هناك ضمان الاصل لم يجب ضمان الجنين
 لان الجنين في حكم الجزء من وجه وفي حكم النفس من وجه والضمان الواجب لحق
 العباد غير مبني على الاحتياط فلا يجب في موضع الشك فاما جزاء الصيد مبني على
 الاحتياط فلهذا رجع شبه النفس في الجنين فوجب عليه جزاءهما (قال) واذا عطب الصيد
 بفسطاط الحرم أو بحفيرة حفرها للماء فلا شيء عليه بخلاف ما اذا نصب شبكة أو حفر
 حفيرة لاخذ الصيد لانه متسبب في الموضعين الا أن النسب اذا كان تعدياً يكون موجبا
 للضمان كحفر البئر على الطريق واذا لم يكن تعدياً لا يكون موجباً للضمان كحفر البئر في ملك
 نفسه ونصب الشبكة من الحرم تعد لانه يقصده الاصطياد فاما ضرب الفسطاط ليس بتعد
 اذ لم يقصده الاصطياد الا ترى ان الحلال لو نصب شبكة فتعطل بها صيد ملكه حتى لو اخذه
 غيره كان له ان يسترده منه بخلاف ما اذا ضرب فسطاطاً وعلى هذا اذا فزع منه الصيد فاشد
 فانكسر لم يلزمه شيء بخلاف ما اذا فزعه هو أو حركه فانه وجد بسبب هو فيه متعد فيكون
 هو ضاماً (قال) محرم اصطاد صيداً فأرسله محرم آخر من يده فلا شيء عليه لان الصيد
 محرم العين على المحرم بالنص قال الله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً فلم يملكه بالآخذ
 من اشترى خيراً لا يملكها لانها محرمة العين فاذا لم يملكه لم يكن المرسل من يده متلفاً عليه شيئاً
 ولانه فعل عين ما يحق عليه فعله شرعاً فهو كمن أراق الحمر على المسلم (قال) ولو قتله في يده
 فملي كل واحد منهما جزاؤه اما القاتل فلانه جنى على احرامه بقتل الصيد واما الآخذ فلانه
 كان متلفاً لمعنى الصيدية فيه حكماً بالباب يده ثم يرجع الآخذ بما ضمن من الجزاء على القاتل
 عندنا وقال زفر رحمه الله تعالى لا يرجع عليه بشيء لان الآخذ لم يملك الصيد ولا كانت له

فيه بدعة ووجوب الضمان له على القاتل باعتبار أحد هذين المعنيين ولأنه بالقتل لزمته كفارة يفتى بها ويخرج بالصوم منها فلو رجع عليه انما يرجع بضماني المالية ويطالب به ويحبس به ولا يجوز له ان يرجع عليه بأكثر مما لزمه وحجتنا في ذلك ان اليد على هذا الصيد كانت يداً معتبرة لحق الأخذ لانه يتمكن به من الارسال واسقاط الجزاء به عن نفسه والقاتل يصير مفقوتاً عليه هذه اليد فيكون ضماناً له وان لم يملكه الأخذ كغاصب الدبر اذا قتل انسان في يده بدل عليه انه قرر عليه ما كان على شرف السقوط وذلك سبب مثبت للرجوع عليه كشهود الطلاق اذا رجعوا قبل الدخول والذى قال يفتى به ويخرج عنه بالصوم فذلك ليس له في راجع الى نفس الحق بل لمعنى ممن له الحق فان حقوق الله تعالى على عباده بطريق الفتوى والخروج عنه بالصوم لأن الله تعالى غني عن مال عباده انما يطلب منهم التعظيم لأمره ومثل هذا التفاوت لا يمنع الرجوع كالأب اذا غصب مدبر ابنه فغصبه منه آخر ثم ان الابن ضمن اياه رجع الاب على الناصب منه وان كان هو لا يحبس فيما لزمه لابنه ويكون له أن يحبس الناصب منه فيما يطالبه به ﴿قال﴾ ولو أحرمت وفي يده ظني فعليه أن يرسله لأن استدامة اليد عليه بعد الاحرام بمنزلة الانشاء فان اليد مستدامة وكما ان انشاء اليد متلف معنى الصيدية فيه فالاستدامة كذلك ﴿قال﴾ فان أرسله انسان من يده فعلى المرسل قيمته في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى لدى اليد وهو القياس وعلى قول أبي يوسف ومحمد ورحمهما الله تعالى لا شيء عليه استحساناً وهو نظير اختلافهم فيمن أنلف على غيره شيئاً من الممازف فأبو يوسف ومحمد ورحمهما الله تعالى قالوا فصله أمر بالمعروف ونهى عن المنكر لانه مأمور شرعاً بإرساله فاذا كان ذلك مما يلزمه شرعاً ففعل ذلك غيره لا يكون مستوجبا للضمان فمن أراق خمر مسلم وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول الصيد قبل الاحرام كان ملكاً له متقوماً ولم يبطل ذلك بالاحرام . ألا ترى أن الصيد لو كان في يده بقي مملوكاً متقوماً على حاله فالذى أرسله من يده أنلف عليه ملكاً متقوماً فيضمن له بخلاف اراقه الخمر على المسلم ثم الواجب عليه رفع يده ولو رفع بنفسه برغمه على وجه لا يفوت ملكه بعد ما يحل من احرامه فاذا فوت هذا المرسل ملكه فقد راد على ما يحق عليه فصله فيكون ضماناً له وهذا طريقه أيضاً في اتلاف الممازف وفرق بين هذا وبين ما اذا أخذ الصيد وهو محرم فقال هناك لم يملكه بالاخذ فالمرسل لا يكون

مفوتاً عليه ملكاً متقوماً وهذا بالاحرام لم يبطل ملكه على ما قررنا والدليل على الفرق أن
 المحرم إذا أخذ صيداً ثم أرسله فأخذه غيره ثم وجدته المحرم في يده بعد ما حل فليس له
 أن يسترده منه ولو أحرم وفي يده صيد فأرسله ثم وجدته بعد ما حل في يد غيره كان له أن
 يسترده منه فدل على الفرق بين الفصيلين (وقال) حرم قتل سبعاً فإن كان السبع هو الذي
 ابتدأه فآذاه فلا شيء عليه والحاصل أن نقول ما استثناء رسول الله صلى الله عليه وسلم من
 المؤذيات بقوله خمس من العواشق يقتل في الحل والحرم وفي حديث آخر يقتل المحرم الحية
 والعقرب والمقرب والحدأة والكلب العقور فلا شيء على المحرم ولا على الحلال في الحرم يقتل
 هذه الخمس لأن قتل هذه الأشياء مباح مطلقاً وهذا البيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وسلم كالمحقق بنص القرآن فلا يكون موجباً للجزاء والمراد من الكلب العقور الدئب
 فأما ما سوى الخمس من السباع التي لا يؤكل لحماً إذا قتل المحرم منها شيئاً ابتداء فعليه جزاؤه
 عدنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا شيء عليه لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما استثنى
 الخمس لأن من طبعها الأذى فكل ما يكون من طبعه الأذى فهو بمنزلة الخمس مستثنى من
 نص التحريم فصار كأن الله تعالى قال لا تقتلوا من الصيد غير المؤذي ولو كان النص بهذه
 الصفة لم يتناول إلا ما هو مأكول اللحم غير المؤذي ولأن النبي صلى الله عليه وسلم استثنى
 الكلب العقور وهذا يتناول الأسد الأترى أنه حين دعا على عتبة بن أبي لحب قال اللهم سلط
 عليه كلباً من كلابك فاسترسه أسد بدعائه صلى الله عليه وسلم ولأن الثابت بالنص حرمة
 ممتدة إلى عاية وهو الخروج من الأحرام لأن الله تعالى قال وحرم عليكم صيد البر ما دمتم
 حرماً وهذا يتناول ما كوال اللحم فاما غير ما كوال اللحم يحرم تناول على الإطلاق ولا
 يتناوله هذا النص وحجتنا في ذلك قوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم واسم الصيد بعم
 الكل لأنه يسمى به لتفريه واستيحاشه وبعده عن أيدي الناس وذلك موجود فيما لا يؤكل
 لحمه والدليل عليه أن لفظة الاصطياد بهذا المعنى تطلق على اخذ الرجال قال الفائق
 صيد الملوك ثياب وأرانب وإذا ركبت فميدى الإبطال

ثم النبي صلى الله عليه وسلم نص على أن المستثنى من النص خمس فهو دليل على أن ما سوى
 الخمس فحكم النص فيه ثابت والدليل عليه وهو أن ما لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الإبداء
 خرج المستثنى من أن يكون محصوراً بعدد الخمس فكان هذا تعليلاً مبطلاً للنص ثم ما سوى

الحمس في معنى الاذى دون المحس لان المحس من طبعها البداءة بالاذى وما سواها لا يؤذى
الا ان يؤدى فلم يكن في معنى المنصوص ليلحق به والذى قال الحرمة نابتة بالنص الى غاية
حرمة الاصطياد هكذا لان النص ثبت حرمة الاصطياد لحرمة الساول وحرمة الاصطياد
بهذه الصفة ثبت في غير ما كول اللحم كما ثبت في ما كول اللحم ثم لا اختلاف بيننا وبين
الشافعي رحمه الله تعالى ان الجزاء يجب بقتل الضبع على المحرم لان عنده الضبع ما كول اللحم
وعندنا هو من السباع التي لم يتاوها الاستثناء وفيه حديث جابر رضى الله عنه حين سئل عن
الضبع أصيد هو فقال نعم قليل أعلی المحرم الجزاء فيه قال نعم قليل له اسمعته من رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال نعم ولكن السبع ان كان هو الذى ابتدأ المحرم فلا شيء عليه في قتله
عندنا وقال زفر رحمه الله تعالى عليه الجزاء لان فعل الصيد هو قتله صلى الله عليه وسلم العجاء
جبار من غير ذكر الجرح اى جرح العجاء جبار فوجوده كدمه فيما يجب من الجزاء بقتله
على المحرم . ألا ترى أن في الضمان الواجب لحق العباد اذا كان السبع مملوكا لا فرق
بين أن تكون البداءة منه أو من السبع فكذلك فيما يجب لحق الله تعالى وحقه في ذلك
حديث عمر رضى الله تعالى عنه فانه قتل صبيها في الاحرام فأهدى كبشاً وقال انا ابتدأناه
فتي هذه التعليل بيان ان البداءة اذا كانت من السبع لا يوجب شيئاً ولان صاحب الشرع
جعل المحس مستثناة لئولهم الأذى منها غالباً وتحقق الأذى يكون أبلغ من توهمه فتبين بالنص
أن الشرع حرم عليه قتل الصيد وما ألزمه تحمّل الأذى من الصيد فاذا جاء الأذى من
الصيد صار مأذوناً في دفع أذاه مطلقاً فلا يكون فله موجبا للضمان عليه وبهذا فارق ضمان
العباد فان الضمان يجب لحق العباد ولم يوجد الاذن ممن له الحق في اتلافه مطلقاً حتى
يسقط به الضمان بخلاف ما نحن فيه ولا يدخل على ما ذكرنا قتل المحرم القمل فانه يوجب الجزاء
عليه وان كان يؤذيه لان المحرم اذا قتل قملة وجدها على الطريق لم يضمن شيئاً لانهم امؤذية
ولكن اذا قتل العمل على نفسه انما يضمن لمعنى قضاء التفت بازالة ما ينمو من بدنه عن نفسه
وهذا بخلاف المحرم اذا كان مضطراً فقتل صيداً لأن الاذن ممن له الحق هناك مقيد وليس
بمطلق فان الاذن في حق المضطر في قوله تعالى فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه
الآية والاذن عند الاذى ثابت بالنص مطلقاً في حق الصيد فلا يكون موجبا للضمان عليه
فالما اذا كان هو الذى ابتدأ السبع يلزمه قيمته بقتله لا يجاوز بقيمته شاة عندنا وعلى قول زفر

رحمه الله تعالى تجب قيمته بالثمة ما بلغت على قياس ما يؤكل لحمه من الصيد هكذا ذكر أصحابنا
 هذا الخلاف وذكر ابن شجاع رحمه الله تعالى في شرح اختلاف زفر ويعقوب رحمه الله
 تعالى ان عند زفر فيها هو ما كول اللحم لا يجاوز بقيته شاة والحاصل ان زفر رحمه الله تعالى
 يقول بان الضمان الواجب لحق الله تعالى معتبر بالواجب لحق العباد وهناك لا فرق بين
 ما كول اللحم وبين غير ما كول اللحم فهنا لا فرق بينهما أيضا فاما ان يقال تجب القيمة
 بالثمة ما بلغت في الموضوعين جميعا أولا يجاوز بالقيمة شاة في الموضوعين جميعا وحجبتنا في ذلك
 ان فيما لا يؤكل لحمه وجوب الجزاء باعتبار معنى الصيدية فقط لا باعتبار عينه فانه غير ما كول
 وباعتبار معنى الصيدية يكون مرتكبها محظور احرامه فلا يلزمه أكثر من شاة كسائر
 محظورات الاحرام فاما في ما كول اللحم وجوب الجزاء باعتبار عينه لانه مفسد للحمه بشعله
 فتجب قيمته بالثمة ما بلغت وكذلك في حقوق العباد وجوب الضمان باعتبار ملك العين فيقتدر
 بقيمة العين وهذا لان زيادة القيمة في العهد والنمر والأسد لمعنى تفاخر المملوك به للمعنى الصيدية
 وذلك غير معتبر في حق المحرم ولهذا لا يلزمه أكثر من شاة ان كان مفردا بالحج أو العمرة
 وان كان قاربا لا يجاوز بما يجب عليه شاتين لانه محرم باحرامين وقال وكل ذى ناب من
 السباع وكل ذى مخلب من الطير في هذا الحكم سواء على ما بينا وذكر في بعض الروايات
 في الحديث المستثنى مكان الحدأة الثراب والمراد به الأبقع الذى يأكل الجيف ويخلط
 فانه يتدنى بالأذى فأما المفقق يجب الجزاء بقتله على المحرم لانه لا يتدنى بالأذى غالباً
 والتحزير والتفريد يجب الجزاء بقتلهما على المحرم في قول أبى يوسف رحمه الله تعالى وقال
 زفر رضى الله تعالى عنه لا يجب لان التحزير بمنزلة الكلب المقور مؤذ بطبعه وقد نذب الشرع
 الى قتله قال النبی صلی الله علیه وسلم بشت لكسر الصليب وقتل التحزير ولكن أبو يوسف
 رحمه الله تعالى يقول بأنه متوحش لا يتدنى بالأذى غالباً فيكون نص التحريم متناولاً له
 وكذلك السمور والدلق يجب الجزاء بقتلهما على المحرم والفيل كذلك اذا كان وحشياً فأما
 الفأرة مستثناة في الحديث وحشياً وأهلها سواء والسنور كذلك في رواية الحسن عن
 أبى حنيفة رحمه الله تعالى لا يجب الجزاء بقتله أهلها كان أو وحشياً . وفي رواية هشام عن
 محمد رحمه الله تعالى ما كان منه برياقه متوحش كالصيد يجب الجزاء بقتله على المحرم فأما
 الضب فليس في معنى الخمسة المستثناة لانه لا يتدنى بالأذى فيجب الجزاء على المحرم

يقتله وكذلك الأرنب واليربوع يجب بقتهما القيمة على المحرم فأما ما كان من هوام
 الأرض فلا شيء على المحرم في قتله غير أن في القنفذ روايتين عن أبي يوسف رحمه الله تعالى
 في إحدى الروايتين قال هو نوع من الفأرة وفي رواية جملة كاليربوع فإذا بلغت قيمة شيء من
 هذه الحيوانات حملاً أو عناقاً لم يجره الجمل ولا العناق من الهدى في قول أبي حنيفة رحمه الله
 تعالى وأدنى ما يجرى في ذلك الجذع العظيم من الضأن أو التي من غيرها فإن كان الواجب
 دون ذلك كفر بالأطعام أو الصيام وجعل هذا قياس الأضحية فكما لا يجرى هناك التقرب
 بإرافة دم الجمل والعناق مقصوداً فكذلك هاولان الواجب بالنص هنا الهدى قال الله تعالى
 هديا بالغ الكعبة فهو بمنزلة هدى المنعة والقران فكما لا يجرى الجمل والعناق في هدى
 المنعة والقران لا يجرى هنا وأبو يوسف ومحمد وابن أبي ليلى رحمهم الله تعالى جوزوا ذلك
 في جزاء الصيد استحساناً بالآثار التي جاءت به فإن الصحابة رضي الله عنهم قالوا في الأرنب
 عناق وفي اليربوع جفرة ولأن الرجل قد يسمى الدراهم والثوب هدياً ألا ترى أن الرجل لو
 قال لله علي أن أهدي هذه الدراهم بلزومه أن يفعل ذلك فالجمل والعناق أولى في ذلك ولا يستقيم
 قياسه على هدى المنعة لأنه قياس المنصوص بالنصوص ولأن الهدى قد يكون عناقاً وفصيلاً
 وجدياً ألا ترى أنه لو أهدي مائة فتجت كان ولدها هدياً معها يخر ولو كان غير هدى
 لكان يتصدق به كذلك قبل النحر ولكن أبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول أجوز هدياً
 نبأ لا مقصوداً كما يجوز به التضحية بما لا مقصوداً إذا تجت الأضحية **وقال** وفي بيض النعامة
 على المحرم القيمة وفي الكتاب رواه عن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما أنهما أوجبا في
 بيض النعامة القيمة **وقال** ولو أن المحرم رمى صيداً فجرحه ثم كفر عنه ثم رآه بعد ذلك فقتله
 عليه كفارة أخرى لأنه صيد على حاله بعد الجرح الأول وقد انتهى حكم ذلك الجرح
 بالتكفير فقتله إلا أن جنابة أخرى مبتدأة فيلزمه به كفارة أخرى وإن لم يكفر عنه في الأولى
 لم يضره ولم يكن عليه في ذلك شيء إذا كفر في هذه الأخيرة إلا ما نقصه الجرح الأول
 يريد به إذا كفر بقيمة صيد مجروح فلما إذا كفر بقيمة صيد صحيح فليس عليه شيء آخر
 لأن الفعلين منه جنابة في أحرام واحد على محل واحد فيكون بمنزلة فعل واحد فهذا لا يجب
 عليه إلا كفارة واحدة وهذا لأن حكم الفعل الأول قبل التكفير باق فيجمل الثاني أعاماً
 له فلما بدم التكفير قد انتهى حكم الفعل الأول فيكون الفعل الثاني جنابة مبتدأة **وقال**

محرم جرح صيداً ثم كفر عنه قبل ان يموت ثم مات أجزائه الكفارة التي أداها لان سبب الوجوب عليه جنائته على الاحرام بمجرد الصيد فاما أدى الواجب بعد ما قرر سبب الوجوب فاذا تم الوجوب بذلك السبب جاز المؤدى كما لو جرح مسلماً ثم كفر ثم مات المجروح **وقال** وإذا أحرم الرجل وله في منزله صيد لم يكن عليه ارساله عندهما وقال الشافعي رحمه الله تعالى يلزمه ارساله لانه متعرض للصيد بأماكه في ملكه وذلك حرام عليه بسبب الاحرام فيلزمه ارساله كما لو كان الصيد في يده بحضرته ولكنا نستدل عليه بالمادة الطاهرة لان الناس يحرمون ولهم في بيوتهم بروج الحمامات وغيرها ولم يتكاف أحد لارسال ذلك قبل الاحرام ولا أمر بذلك وهذا لان المستحق عليه ترك التعرض للصيد لإزالة الصيد عن ملكه وتعرضه انما يتحقق اذا كان الصيد في يده بحضرته فاما اذا كان الصيد غائباً عنه في بيته لا يكون هو متعرضاً له فلا يلزمه ارساله الا ترى انه كما يحرم عليه التعرض للصيد يحرم عليه التطيب ولبس المخيط ولا يلزمه اخراج شيء من ذلك من ملكه **وقال** وللمحرم ان يذبح الشاة والدجاجة لان هذا ليس من الصيد فان الصيد اسم لما يكون ممتنعاً متوحشاً فما لا يكون بنفسه ممتنعاً متوحشاً لا يكون صيداً **وقال** وكذلك البط الذي يكون عند الناس والمراد منه الكسكري الذي يكون في الحياض هو كالدجاج مستأنس بجنسه فاما البط الذي يطير فهو صيد يجب الجزاء فيه على المحرم والحمام أصله صيد يجب على المحرم الجزاء في كل نوع منه وقال مالك رحمه الله تعالى ليس في المسرول من الحمام شيء على المحرم لانه مستأنس لا يفر من الناس ولكننا نقول الحمام بجنسه ممتنع متوحش فكان صيداً وان كان بعضه قد استأنس كالنعام وحمار الوحش وغيرها **وقال** والذي يرخص للمحرم من صيد البحر هو السمك خاصة فاما طيور البحر لا يرخص فيه للمحرم وبجب الجزاء بقتله وهذا لان الله تعالى أباح صيد البحر مطلقاً بقوله عز وجل أحل لكم صيد البحر الآية فالمحرم والحلال فيه سواء ولان المحرم بالنص قتل الصيد على المحرم والقتل في صيد البحر لا يتحقق ولان صيد البحر ما يكون بحرى الاصل والمماش كالسمك فاما الطير فهو يرى الاصل بحرى المماش لان توالده يكون في البر دون الماء فيكون من صيد البر الا ترى ان ما يكون مائياً الاصل وان كان قد يعيش في البر كالضفدع جعل مائياً باعتبار أصله حتي لا يجب على المحرم بقتله شيء فكذلك ما يكون يرى الاصل لا يرخص للمحرم فيه **وقال** محرم اصطاد

طية فولدت عنده قبل أن يحل أو بعد ما حل ثم ذبحها وولدها في الحل أو في الحرم فعليه جزاؤها جميعا لانه حين أخذ الظبية وجب عليه ارسالها لازالة جنايته وذلك حق مستحق عليه في الحل شرعا فيسرى الى الولد ويجب عليه ارسال ولدها معها وما كان من الحق المستحق عليه في المين أو في المعني لا يرتفع بخروجه عن الاحرام فاذا ذبحهما فقد فوت الحق المستحق فيهما شرعا فلماذا وجب عليه جزاؤها جميعا الا ترى أنه لو كان الصيد مملوكا لغيره لكان الرد فيهما مستحقا عليه لحق المالك فبذبحهما يلزمه قيمتهما وهذا مثله أو أولى قال **﴿** وأكره للمحرم أن يشتري الصيد وأنهاه عنه لأن الصيد في حقه محرم المين فلا يكون مالا متقوما كالخمر فلماذا لا يجوز شراؤه أصلا وان اشتراه من محرم أو حلال فعليه أن يحل سبيله بمنزلة ماله أو يأخذ فأن عطب في يده فعليه جزاؤه لجنايته على الصيد بأبواب يده عليه وأنه اتلاف لمعني الصيدية فيه ويجب على البائع جزاؤه أيضا ان كان محرما لانه جان على الصيد بتسليمه الى المشتري مفوت لما كان مستحقا عليه من تخليه سبيله فكان ضامنا للجزاء **﴿** قال **﴿** وان اصطاد المحرم صيدا فقبسه عنده حتى مات فعليه جزاؤه وان لم يقتله لأنه متلف معنى الصيدية فيه معنى بأبواب يده عليه والاتلاف الحكمي بمنزلة الاتلاف الحقيقي في ايجاب الضمان عليه كما لو قطع إحدى قوائم الظبي **﴿** قال **﴿** محرم أو حلال أخرج صيدا من الحرم فإنه يؤمر برده على الحرم لانه كان بالحرم أما صيدا وقسأزال ذلك الأثر عنه بإخراجه فعليه إعادة أمته بأن يردده الى الحرم فيرسله فيه وهذا لان كل فعل هو متدد في فعله فعليه نسخ ذلك الفعل قال صلى الله عليه وسلم علي اليد ما أخذت حتى ترد ونسخ فعله بأن يميده كما كان **﴿** قال **﴿** فان أرسله في الحل فعليه جزاؤه لأنه ما أعاده أما كما كان فان الامن كان تابنا بسبب الحرم فالمر يصل الى الحرم لا يعود اليه ذلك الأثر ولا يخرج الجاني عن عهده فعليه بمنزلة الغاصب اذا رده على غير المنصوب منه الا أن يحيط العلم بأنه وصل الى الحرم سالما فحينئذ يبرأ عن جزائه كما اذا وصل المنصوب الى يد المنصوب منه **﴿** قال **﴿** وكل شيء صنعه المحرم بالصيد مما يتلفه أو يمرضه للتلف فعليه جزاؤه الا أن يحيط علمه بأنه سلم منه فحينئذ يتم انتساخ حكم فعله وذلك بأن يخرج منه فتندمل الجراحة بحيث لا يبقى لها أثر أو ينف ريشه فينبت مكانه آخر أو يقطع سنه فينبت مكانه آخر فحينئذ لا يلزمه شيء في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقاسا هذا بالضمان الواجب في حق العباد فان

ذلك يستلزم إذا لم يبق لفعل أثر في الحل فكذا هنا وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى يلزمه صدقة باعتبار ما أوصل من الالم الى الصيد لان باندمال الجراحة لم يبين أن الالم لم يصل اليه وقد روى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى اعتبار الالم أيضاً في الجنابة على حقوق المباد حتى أوجب على الجاني ثمن الدواء وأجرة الطبيب الى أن تندمل الجراحة **وقال** ولا ينبغي للحلال أن يبين المحرم على قتل الصيد لان فعل المحرم ممضية والاعانة على المعصية معصية فقد سمي رسول الله صلى الله عليه وسلم المعين شريكاً ولان الواجب عليه أن يأمره بالمعروف وينهاه عن النهرض للصيد فاذا اشتغل بالاعانة فقد أتى بفعله ما هو واجب عليه فكان حاصياً فيه ولكن ليس عليه شيء سوى الاستغفار لان الاصطياد ليس بحرام عليه انما المحرم عليه الاعانة على المعصية وذلك موجب للتوبة **وقال** وكذلك لا ينبغي له أن يشتريه منه لان يسه حرام على المحرم ولان في امتناعه عن الشراء وجرا للمحرم عن اصطياده فانه نقل رغبته في الاصطياد اذا علم أنه لا يشتري منه الصيد وسواء أصاب المحرم الصيد عمداً أو خطأ فعليه الجزاء عندنا وهو قول عمر وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص رضي الله عنهم وقال ابن عباس رضي الله عنهما ليس على المحرم في قتل الصيد خطأ جزاء لظاهر قوله تعالى ومن قتله منكم متعمداً جزاء مثل ما قتل من النعم الآية فالتقييد بالمعدية لا يجاب الجزاء بمنع وجوبه على المخطئ ولكننا نقول هذا ضمان يقتضيه وجوبه الاتلاف فيستوى فيه العامد والمخطئ كزرامات الاموال وهذه كفارة تجب جزاء للفعل فيكون واجبا على المخطئ كال كفارة بقتل المسلم وهذا لان الله تعالى حرم على المحرم قتل الصيد مطلقاً وارتكاب ما هو محرم بسبب الاحرام موجب للجزاء عمداً كان أو خطأ فاما تقييده بالمعد في الآية فليس لاجل الجزاء بل لاجل الوعيد المذكور في آخر الآية بقوله عز وجل ليدوق وبال امره الى قوله ومن عاد فينتقم الله منه وهذا الوعيد على العامد دون المخطئ ثم ذكر المعدها للتنبيه لان الدلالة قد قامت على أن صفة المعدية في القتل مائنة من وجوب الكفارة لتخص الخطيئة فذكره الله هنا حتى يعلم أنه لما وجبت الكفارة هنا اذا كان الفعل عمداً وجب إذا كان خطأ بطريق الأولى وكذلك ان كان هذا القتل أول ما أصاب أو أصاب بله شيئاً فعليه الجزاء في الوجهين جميعاً وكان ابن عباس رضي الله عنه يقول يجب الجزاء على المبتدي بقتل الصيد فأما المائد اليه لا يلزمه الجزاء ولكن يقال له اذهب فينتقم الله منك لظاهر

قوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه ولكننا نقول بأن الاتفاق لا يختلف بين الابتداء والعود
إليه وجزاء الجنابة يجب عند العود إليها بطريق الأولى لأن جنابة المأثأ أظهر من جنابة المبتدئ
بالفعل مرة فاما الآية فالمراد من عاد بعد العلم بالحرمة كما في قوله تعالى في آية الربا ومن عاد
فأولئك أصحاب النار يعني من عاد إلى المباشرة بعد العلم بالحرمة لأنك يكون المراد العود
إلى القتل بعد القتل قال رحمته وإذا قتل الحلال الصيد في الحرم فليده قيمته الأعلى قول
أصحاب الظواهر وهذا قول غير معتمد به لكونه مخالفاً للكتاب والسنة والاجماع أما
الكتاب فقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم يقال في اللغة أحرم إذا دخل في الحرم كما
يقال أشيت إذا دخل في الشتاء وقال صلى الله عليه وسلم إن مكة حرام حرماً الله تعالى
يوم خلق السموات والأرض لا يحتل خلاها ولا يعضد شوكها ولا ينفر صيدها فإذا ثبت
أن صيد الحرم بهذه النصوص كان القاتل جانياً بأثامه محلاً محترماً متقوماً فيلزمه جراؤه
والجزاء قيمة الصيد كما في حق الحرم الآن المذهب عندنا أن جزاء صيد الحرم يتأدى باطعام
المساكين ولا يتأدى بالصوم وفي التآدي بالمهدي روايتان وعلى قول زفر رحمه الله تعالى
يتأدى بالصوم أيضاً والمذهب عنده أن الواجب هنا الكفارة كالواجب على المحرم
لأن الوجوب لمحض حق الله تعالى فيكون الواجب جزاء الفعل بطريق الكفارة بمنزلة
ما يجب على المحرم فكما أن ذلك يتأدى بالصوم إذا لم يجد المال عنده فكذلك هنا والمذهب
عند الشافعي رحمه الله تعالى أن معنى الترامة والمقابلة بالحل يوجب في الفصلين جميعاً لأن
الواجب مثل المتلف بالنص إماماً من حيث الصورة أو من حيث القيمة ومثل الشيء إنما يجب
في الأصل ليقوم مقامه فكان جانب المحل هو المرامي في الفصلين جميعاً وقد ثبت في حق
المحرم أن الواجب يتأدى بالصوم بالنص فكذلك في صيد الحرم وأما عندنا الواجب على
المحرم بطريق الكفارة فالمعتبر فيه معنى جزاء الفعل لأنه لا حرمة في المحل إنما المحرم في
المباشرة وهو إحصاء الأثر أنه بعد ما حصل من إحصاءه يجوز له الاصطيد وإن لم يتبدل
وصف المحل وجزاء الفعل يجب بطريق الكفارة فأما في صيد الحرم وجوب الجزاء باعتبار
وصف ثابت في المحل وهو وصفة الأمن الثابت للصيد بسبب الحرم ألا ترى أنه إنما يتغير هذا
الحكم بتغير وصف المحل بخروجه من الحرم إلى الحل ألا ترى أنه كما يجب ضمان الصيد بسبب
الحرم يجب ضمان النامي من الأشجار النامية في الحرم لما فيها من حياة مثلها وثبوت الأمن

لما بسبب الحرم ولا شك أن ما يجب بقطع الأشجار يكون غرم المحل فكذلك ما يجب
 بقتل صيد الحرم يكون غرم المحل فكان هذا بفرامات المالية أشبه فكما لا مدخل للصوم في
 غرامات الأموال وإن كان وجوبها لحق الله تعالى كاتلاف مال الزكاة والمشر فكذلك
 لا مدخل للصوم في جزاء صيد الحرم بقرره وهو أنه لما أزال الأمن عن محل آمن لحق الله
 تعالى بيلزومه بمقابلته إثبات صفة الأمن عن الجوع للمساكين حقا لله تعالى وذلك بالأطعام
 يحصل دون الصيام فاما في صيد الاحرام لما كان الواجب لارتكابه فعلا محرماً حقا لله
 تعالى يتأدى ذلك بفعل ما هو مأمور به حقا لله تعالى وهو الصيام وفي الهدى روايتان
 هنا في احدي الروايتين يقول لا يتأدى الواجب بارادة الدم بل بالتصدق باللحم حتى يشترط
 ان تكون قسمة اللحم بعد الذبح مثل قيمة الصيد فان كان دون ذلك لا يتأدى الواجب
 به وكذلك ان سرق المذبح لانه لا مدخل لارادة الدم في الترامات وانما المتبرفيه التملك
 من المحتاج وذلك يحصل في اللحم وفي الرواية الأخرى يقول يتأدى الواجب بارادة الدم
 حتى اذا سرق المذبح لا يلزمه شيء ويشترط ان تكون قيمته قبل الذبح مثل قيمة الصيد
 لان الهدى مال يجب لله تعالى وارادة الدم طريق صالح لجعل المال خالصاً لله تعالى بمنزلة
 التصديق ألا ترى أن المضحي يحمل الاضحية خالصاً لله تعالى بارادة دمها فكذلك هنا **وقال**
 ومن دخل الحرم بصيد فعليه ان يرسله عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى ليس عليه إرساله
 لان الأمن بسبب الحرم يثبت لحق الشرع فانما يثبت في المباح دون المملوك كالاشجار فان
 ما ينبت الناس في الحرم لا يثبت فيه حرمة الحرم وقاس هذا بالاسترقاق فان الاسلام يمنع
 الاسترقاق لحق الشرع ثم لا يزال الرق الثابت قبله فكذا هذا ولكننا نقول حرمة الحرم في
 حق الصيد كحرمة الاحرام فكما ان الحرمة بسبب الاحرام تثبت في حق الصيد المملوك
 حتى يجب إرساله فكذلك الحرمة بسبب الحرم وليس هذا نظير الاشجار لان ما ينبت الناس
 ليس بمحل لحرمة الحرم أصلاً بمنزلة الاهلي من الحيوانات كالابل والبقر والغنم فاما الصيد
 مملوكا كان أو غير مملوك فهو محل لثبوت الأمن له بسبب الحرم فان باع الصيد بعد ما دخله
 الحرم كان البيع فاسداً يرد ان كان الصيد قائماً وان كان فاشاً فعليه جزاؤه لان حرمة الحرم
 في الصيد مانعة من بيعه كحرمة الاحرام **وقال** رجل أدخل الحرم بازياً أو صقراً فعليه
 إرساله لانه صيد ممتنع فيثبت فيه الأمن بسبب الحرم فعليه إرساله كما لو أخذه في الحرم

فان أرسله فجعل يقتل حمامات الحرم لم يكن عليه في ذلك شيء لانه بالارسال ما قصد الا اصطيد
 وانما قصد مباشرة ما هو مستحق عليه وهو رفع اليد عن الصيد الا من فلا يكون عليه عهدة
 ما فعله الصيد بمعد ذلك كمن أعتق عبداً عن كفارته فجعل العبد يرتكب الكبائر لا يكون
 على المعتق شيء من ذلك فهذا مثله **في قتل** ولا خير فيما يرخص فيه أهل مكة من الحجول
 واليعاقب ولا بدخول الحرم شيئاً منها الحديث ابن عمر رضي الله عنه ان عبد الله بن عامر
 رضي الله عنه أهدى اليه بمكة يرض نعام وظليين حين فلم يقبلهما وقال أهديتهما الى آمنين
 ما كانا أي ماداما يريد به أنهما صارا آمنين بادخلهما في الحرم حين والحجل واليعاقب من
 الصيد فبادخال الحرم ايها حين ثبت الأمن فيهما فلا يحل تناول شيء منهما وذلك مروى
 عن عائشة والحسين بن علي رضي الله تعالى عنه وعادة أهل مكة في هذا الترخيص بخلاف
 النص فيكون سائط الاعتبار فان ذبحهما قبل أن يدخلهما الحرم فلا بأس بتناولهما في الحرم
 لانه انما أدخل اللحم في الحرم واللحم ليس بصيد **في قتل** وان رمي صيداً ببعض قوائمه في
 الحل وبعضها في الحرم فعليه جزاؤه لان جزء صيد الحرم مبنى على الاحتياط ولانه اذا اجتمع
 المني الموجب للحظر والموجب للإباحة في شيء واحد يذنب الموجب للحظر لقوله صلى الله
 عليه وسلم ما اجتمع الحلال والحرام في شيء الا غلب الحرام الحلال فلا يحل تناول هذا الصيد
 لهذا المعنى أيضاً **في قتل** وان كان الراي في الحرم والصيد في الحل فقد بينا أن الاضطهاد عزم
 على من كان في الحرم كما هو محرم على المحرم فهذا وما لو كان الصيد في الحرم سواء وان
 كان الراي في الحل والصيد في الحل الا أن بينهما قطعة من الحرم فر فيها السهم فلا شيء عليه
 ولا بأس بأكله لانا ان اعتبرنا الراي فهو حلال في الحل وان اعتبرنا جانب الصيد فهو
 صيد الحل وعبور السهم في هوا الحرم لا تثبت حرمة الحرم في حق الصيد ولا في حق
 الراي والسهم ليس بمحل حرمة الحرم فلهذا لا يجب على الراي شيء ولا بأس بأكله **في قتل**
 وان جرح صيداً في الحل وهو حلال فدخل الحرم ثم مات فيه لم يكن عليه جزاؤه لان فعله
 في وقت الجرح كان مباحاً والسراية أثر الفعل فاذا لم يكن أصل فعله موجباً للجزاء لا يكون
 أثره موجباً كمن جرح مرئياً فأسلم ثم مات وفي القياس لا بأس بأكل هذا الصيد لان
 فعله كان مذكياً له موجباً للحل حتى لو مات منه في الحل حل تناوله ولكنه كره أكله
 استحساناً لما بينا أن حل التناول حكم يثبت عند زهوق الروح عنه وعند ذلك هو صيد

الحرم باعتبار هذا الجانب يحرم تناول واعتبار جانب الجرح يبيع تناوله فيترجع الموجب
للحرمة على الموجب للحل **وقال** وإذا ذبح الهدى في جزاء الصيد بالكوفة وتصدق به لم
يجزه من الهدى لأن إراقة الدم لا يكون قربة إلا في وقت مخصوص أو مكان مخصوص
وهو الحرم كيف وقد نص الله تعالى على التبليغ إلى الحرم هنا بقوله عز وجل هديا بالغ
الكعبة ولكن إن كانت قيمة اللحم بعد الذبح مثل قيمة الصيد أجزاء من الطعام إذا أصاب
كل مسكين قيمة نصف صاع على قياس كفارة اليمين إذا كسى عشرة مساكين ثوبا واحدا
أجزاء من الطعام دون الكسوة إن كانت قيمة ما أصاب كل مسكين قيمة نصف صاع من
حنطة أو أكثر **وقال** وإذا أراد الصوم بالكوفة فذلك جائز في حق للمحرّم لأن الصوم
قربة في أي موضع كان فأما صيد الحرم في حق الحلال فقد بينا أنه لا مدخل للصوم فيه
إلا أن يكون محرما أصاب الصيد في الحرم فيثبت تأدي كفارته بالصوم لأن في حق
المحرّم لا يظهر حرمة الحرم فالواجب عليه كفارة ألا ترى أنها لا تجزى فلها تأدي
بالصوم وعلى هذا لو دل محرم على صيد في الحرم وجب عليه الجزاء بخلاف الحلال إذا
دل على صيد في الحرم لا يلزمه الجزاء بالحرم بناء على أصله أن الواجب عليه كفارة
حتى تتأدى بالصوم فيكون الدال فيه كالباشر وقد روى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى في
هذا الفصل مثل قول زفر رحمه الله تعالى **وقال** وإذا أكل المحرم من جزاء الصيد فله
قيمة ما أكل لأن حق الله تعالى بالتصدق تعلق بالمذبح فإذا صرفه إلى حاجته صار ضامنا
قيمه للمساكين وكذلك إن أكله بعد ما ذبحه بمكة فله قيمة مذبوحا بخلاف ما إذا
سرق فإن الهدى قد بلغ محله حين ذبحه بمكة وبقي وجوب التصديق معلقا بعين المذبح
فإذا هلك من غير صنعه لا يلزمه شيء وإذا استملكه بالآكل فله ضمان قيمته للفقراء بمنزلة
مال الزكاة فإذا تصدق بهذه القيمة على مسكين واحد أجزاء من اللحم إذا تصدق به على
مسكين بخلاف ما إذا اختار التكفير بالطعام فإنه لا يجوز له إلا أن يعطى كل مسكين نصف
صاع لأن طعام الكفارة في حق كل مسكين بمقدار نصف صاع كما في كفارة اليمين فإما
الهدى التكفير يحصل بإراقة الدم دون التصديق باللحم ثم التصديق بعد ذلك يلزمه باعتبار
أنه صار لله تعالى خالصا فهو بمنزلة الزكاة فإن شاء صرف الكل إلى مسكين واحد وإن
شاء فرقته على المساكين وفي التكفير بالطعام إذا أعطى كل مسكين نصف صاع ففضل

مد تصدق به على مسكين واحد بمنزلة مالو كان الواجب هذا المقدار يتصدق به على
 مسكين واحد وان اختار الصوم يصوم باعتبار هذا المديوما كاملاً أو يطعم لأن الصوم
 لا يكون أقل من يوم وله أن يفرق الصوم في جزاء الصيد لأنه مطلق في كتاب الله عز
 وجل قال الله تعالى أو عدل ذلك صيماً ليدوق وبال أمره فان شاء تابع وان شاء فرق
 وقال وإذا قتل الحرم الجراد فعليه فيه القيمة لأن الجراد من صيد البر وقد روي عن عمر بن
 الخطاب رضي الله عنه أنه قال ثمرة خير من جرادة وقصة هذا الحديث أن أهل حصص
 أصابوا جراداً كثيراً في أحرامهم فبغلوها يتصدقون مكان كل جرادة بدرهم فقال عمر رضي
 الله عنه أرى دراهمكم كثيرة يا أهل حصص ثمرة خير من جرادة هو قال وليس على الحرم
 في قتل البعوض والذباب والنمل والحلقة والقراد شيء لأن هذه الأشياء ليست من الصيد
 فأنها لا تنفر من بني آدم ولو كانت من الصيد كانت مؤذية بطبها فلا شيء على الحرم فيها
 وقد روي عن عمر رضي الله عنه أنه كان يقرء بعيره في إحرامه وقال ابن عباس رضي الله
 لكرمة مولاه ثم قرء البعير فقال أنا محرم فقال لو أمرتك بنحره هل كنت تنحره قال نعم
 فقال كم من قراد وحنانة تقتل بالنحر بين أنه ليس على الحرم في القراد والحنانة شيء
 ويكره له قتل القملة لا لأنه صيد ولكن لأنه ينمو من بدنه فيكون قتله من قضاء النفس
 والحرم ممنوع من ذلك بمنزلة إزالة الشعر فان قتلها فما تصدق به فهو خير من القملة إذ لا
 خير في القمل كما قال على رضي الله عنه القملة ضالة لا تلتبس فلهذا يخرج عن الواجب بما
 يتصدق به من ليل أو كثير هو قال ولا بأس للمحرم أن يفتسل فان عمر رضي الله عنه
 اغتسل وهو محرم وإنما أورد هذا لأن من الناس من كره ذلك ويقول إن الماء يقتل هوام
 الرأس وليس كذلك بل الماء لا يزيده إلا شعثاً هو قال ولو أن حلالاً أصاب بيضاً من
 بيض الصيد فأعطاه محرماً فشواه فعلى الحرم جزاؤه لأن البيض أصل الصيد وقد أفسده
 الحرم بفعله فعليه جزاؤه ولا بأس بأكله بخلاف الصيد إذا قتله الحرم لأنه إنما يحرم بفعله
 الحرم ما يحتاج في حله إلى الذكاة ولا حاجة إلى الذكاة في حل تناول البيض الا ترى أن
 المسلم والمجوسي فيه سواء فكذا الحرم والحلال ووجوب الجزاء على الحرم لا يوجب الحرمة
 كما لو دل حلالاً على صيد يلزمه الجزاء ولا يحرم به تناول الصيد هو قال محرم أصاب صيداً
 كثيراً على قصد الإحلال والرفض لأحرامه فعليه لذلك كله دم عندنا وقال الشافعي رحمه

الله تعالى عليه جزاء كل صيد لانه مرتكب محظور الاحرام بقتل كل صيد فيلزمه جزاؤه
 كما لو لم يقصد رفض الاحرام وهذا لان قصده هذا ليس بشئ لان احرامه لا يرتفع بقتل
 الصيد فكان وجود هذا القصد كعدمه وهو بناء على أصله ان في وجوب الجزاء المبررة للمعل
 دون الفعل فلا معتبر بقصده الى الرضا بقوله ولكننا نقول ان قتل الصيد من محظورات
 الاحرام وارتكاب محظورات العبادة يوجب ارتضاؤها كالصوم والصلاة الا ان الشرع جعل
 الاحرام لازماً لا يخرج منه الابداء الاعمال الا ترى انه حين لم يكن لازماً في الابتداء كان
 يرتفع باؤتكاب المحظور وكذلك الامة اذا احرمت بغير اذن ولاها أو المرأة اذا احرمت
 بغير اذن زوجها بحجة التطوع لما لم يكن ذلك لازماً في حق الزوج كانه ان يحللها بفعل شئ من
 المحظورات بها فكان هو في قتل الصيد هنا قاصداً الى تمجيد الاحلال لا الى الجنابة على
 الاحرام وتمجيد الاحلال يوجب دماً واحداً كافي حق المحصر بخلاف ما اذا لم يكن على
 قصد رفض الاحرام لانه قصد الجنابة على الاحرام بقتل كل صيد فيلزمه جزاء كل صيد
 وقد بينا ان حكم جزاء الصيد في حق المحرم ينفي على قصده حتى ان ضارب القسطاط لا
 يكون ضامناً للجزاء بخلاف ناصب الشبكة **وقال** ولا يتصدق من جزاء الصيد على والده
 وولده بمنزلة الزكاة وصدة الفطر فانه مال وجب التصديق به لحق الله تعالى وان أعطى منه
 ذمياً أجزأه الا ان في رواية عن أبي يوسف رحمه الله تعالى حيث كل صدقة واجبة
 لا يجوز صرفها الى فقراء أهل الدمة وقد بينا هذه الفصول في كتاب الصوم فهو على ما
 ذكرناه ثم **وقال** واذا بلغ جزاء الصيد جزواً فهو أحب الي من أن يشتري بقيته أغناماً
 لان المندوب اليه التعظيم في الهدايا قال الله تعالى ومن يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب
 فما كان أقرب الى التعظيم فهو أولى وان اشترى أغناماً فذبحها وتصدق بها أجزأه على نياس
 سائر الهدايا نحو هدى الاحصار وهدى المنة **وقال** وليس عليه أن يعرف بالجزور
 في جزاء الصيد ولا أن يقلده لان سنة التقليد والتعريف فيما يكون نسكاً وهذا دم كفارة
 فلا يسن فيه التعريف والتقليد وان كان لو فعل ذلك لا يضره وعلى هذا هدى الاحصار
 والكفارات وكان المعنى فيه أن ما يكون نسكاً فالتشهير فيه أولى ليكون باعثاً لغيره على أن يفعل
 مثل ما فعله فأما ما يكون كفارة فسيبه ارتكاب المحظور فالستر على نفسه في مثله أولى من
 التشهير قال صلى الله عليه وسلم من أصاب من هذه القاذورات شيئاً فليستر بستر الله

تعالى عليه ﴿قال﴾ وإذا رمى الصيد وهو حلال ثم أحرم فليس عليه في ذلك شيء لأن فعله
 في الرمي كان مباحاً مطلقاً ولأن الجناية على الأحرام بما يتعقبه لا بما يسبقه ﴿قال﴾ وإذا رمى
 طائراً على غصن شجرة أصلها في الحرم أو في الحل لم ينظر إلى أصلها ولكن ينظر إلى موضع
 الطائر فإن كان ذلك الغصن في الحل فلا جزاء عليه وإن كان في الحرم فعليه فيه الجزاء
 لأن قوام الصيد ليس بالنصن قال الله تعالى أو لم يروا إلى الطير مستخرت في جو السماء
 ما يمكنهن إلا الله فكان المعتبر فيه موضع الصيد فإن كان ذلك الموضع من هواء الحرم
 فالصيد صيد الحرم وإن كان من هواء الحل فالصيد صيد الحل فأما في قطع الغصن فينظر إلى
 أصل الشجرة فإن كان في الحل فله أن يقطعه وإن كان في الحرم فليس له أن يقطعه لأن
 قوام الأغصان بالشجرة فينظر إلى أصل الشجرة فيجمل حكم الأغصان حكم أصلها وإن
 كان بعض الأصل في الحرم وبعضه في الحل فهو من شجر الحرم أيضاً لأنه اجتمع فيه
 المعنى الموجب للحظر والموجب للحل فهو بمنزلة صيد قائم ببعض قوائمه في الحل وبعضها في
 الحرم يكون من صيد الحرم بخلاف ما إذا كانت قوائم الصيد في الحل ورأسه في الحرم فإن
 قوائمه بقوائمه دون رأسه إلا أن يكون رأسه وأما ورأسه في الحرم فينبت قوائمه بجميع بدنه فإذا كان
 جزء منه في الحرم فهو بمنزلة صيد الحرم ثم الأصل في حرمة أشجار الحرم قوله صلى الله
 عليه وسلم لا يفتل خلاها ولا يعضد شوكرها . قال هشام سألت محمداً رحمه الله تعالى عن
 معنى هذا اللفظ فقال كل ما لا يقوم على ساق . وروى أن عمر رضى الله تعالى عنه قطع دوحه
 كانت في موضع الطواف تؤذى الطائفتين فتصدق بقيمتها وحرمة أشجار الحرم كحرمة
 صيد الحرم فإن صيد الحرم يأوى إلى أشجار الحرم ويستظل بظلها ويتخذها أوكاراً على أغصانها
 فكما تجب القيمة في صيد الحرم على من ألتفه فكذلك تجب القيمة على من قطعه وشجر
 الحرم ما ينبت بنفسه لا ما ينبت الناس فأما ما ينبت الناس عادة ليس له حرمة الحرم سواء أُنبت
 إنسان أو نبت بنفسه لأن الناس يزرعون ويحصدون في الحرم من لدن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم إلى يومنا هذا من غير تكبير منكر ولا زجر زاجر فأما ما لا ينبت الناس
 عادة إذا أُنبت إنسان فلا شيء عليه في قطعه أيضاً لأنه ملكه والتحق فعله بما ينبت الناس
 عادة فأما إذا نبت بنفسه فله حرمة الحرم وإن كان مملوكاً لأن إنساناً بأن نبت في ملكه حتى
 قالوا لو نبت في ملك رجل أم غيلان فقطعه إنسان فعليه قيمته للملكه وعليه قيمة لحق الشرع

بمنزلة ماله قتل صيد مملوك في الحرم ﴿ قال ﴾ وإن قطع رجلان شجرة من شجر الحرم
فليهما قيمة واحدة على قياس صيد الحرم إذا قتل رجلان إلا أن هنا يستوى أن كانا محرمين
أو حلالين بخلاف صيد الحرم لأن حرمة الصيد في حق المحرم بسبب الاحرام فيتكمّل على
كل واحد منهما فاما حرمة الشجرة بسبب الحرم لأن الاحرام لا يمنع قطع الشجرة فلها
كان المحرم والحلال في ذلك سواء ويكون الواجب على كل واحد منهما نصف القيمة ولا يجوز
فيه الصيام انما بهدى أو بطم على قياس ما يدا في صيد الحرم في حق الحلال ﴿ قال ﴾ ولا أحب
له أن ينتفع بتلك الشجرة التي أدى قيمتها لأنه لو أسيح له ذلك لتطرق الناس الى مثله فلا تبقى
أشجار الحرم وفي ذلك إحشاش صيد الحرم ولكنه لو انتفع بها فلا شيء عليه لأن المقطوع صار
مملوكا له بما غرم من القيمة وليس للمقطوع حرمة الحرم بعد القطع فلا شيء عليه في الاستماع
الآتري أنه لو ذبح صيد الحرم ثم تناوله بعد ما أدى الجزاء لم يلزمه بالتناول شيء فهذا مثله
فإن غرسها فنبتت فله أن يقطعها ويصنع بها ما شاء لأن المقطوع ملكه وهو الذي أنبتته وقد
بيننا أن ما ينبتته الناس لا يثبت فيه حرمة الحرم ﴿ قال ﴾ وما تكسر من شجر الحرم وليس
حتى سقط فلا بأس بالاستفاد به لأن ثبوت الحرمة بسبب الحرم بما يكون نائما فيه حياة مثله
والمتكسر وما ليس ليس فيه معنى الخوف فلا بأس بالاستفاد به ﴿ قال ﴾ ولا يختل حشيش الحرم
ولا يقطع إلا الأذخر فإنه بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه رخص فيه وانما أراد به
ما روى أن العباس رضي الله عنه لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخلخل خلاها
ولا يعضد شوكتها قال إلا الأذخر يا رسول الله فإنها لقبورهم ويوتنهم أو ليوتنهم وقبورهم
فقال صلى الله عليه وسلم إلا الأذخر وتأويل هذا أنه كان من قصده صلى الله عليه وسلم أن
يستثنى إلا أن العباس سبقه لذلك أو كان أوحى إليه أن يرخص فيما يستثنى العباس رضي
الله عنه وكما لا يرخص في قطع الحشيش في الحرم بالمنجل فكذلك لا يرخص في رعي الدواب في
قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى لا بأس بالرعي لأن
الذين يدخلون الحرم للحج أو العمرة يكونون على الدواب ولا يمكنهم منع الدواب من رعي
الحشيش في ذلك من الحرج مالا يخل في رخص فيه لدفع الحرج وعلى قول ابن أبي ليلى
رحمه الله تعالى لا بأس بأن يمتش ويرعى لاجل البلوى والضرورة فيه فإنه يشق على الناس
حمل الدواب من خارج الحرم ولكن أبو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى استدلا بقوله

صلى الله عليه وسلم لا يختل خلاها ولا يعضد شوكها وفي الاحتشاش ارتكاب الذمى وكذلك
 في رمي الدواب لان مشافر الدواب كالمناجل وانما تعتبر البلوى فيما ليس فيه نص بخلافه
 فاما مع وجود النص لا يعتبر به **وقال** ولا بأس بأخذ الكدأة في الحرم لانه ليس من
 نبات الارض بل هو مودع فيه وكذلك لا بأس بأخذ حجارة الحرم وقد نقل عن ابن عباس
 وابن عمر رضي الله عنهما انهما كرها ذلك ولكننا تأخذ بالمادة الجارية الظاهرة فيما بين الناس
 باخراج القدور ونحوها من الحرم ولان الاستعاضة بالحجر في الحرم مباح وما يجوز الاستعاضة
 بهى الحرم يجوز اخراجه من الحرم أيضاً ثم حرمة الحرم خاصة بمكة عندنا وليس للمدينة
 حرمة الحرم في حق الصيود والاشجار ونحوها وقال الشافعي رحمه الله تعالى للمدينة حرمة
 الحرم حتى ان من قتل صيداً فيها فمليه الجزاء لقوله صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم عليه
 السلام حرم مكة وأنا أحرم ما بين لابتيها يعني المدينة وقال من رأى تموة يصطاد في المدينة
 فخذوا ثيابه وحجتها في ذلك ما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطى بعض الصبيان
 بالمدينة طائرآ فطار من يده فجعل يتأسف على ذلك ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يا أبا
 عمير ما ذل النفيّر اسم ذلك الطير وهو ما يبر صغير مثل المصفور ولو كان للصيّد في المدينة حرمة
 الحرم لما ناوله رسول الله صلى الله عليه وسلم صبيها ولان هذه بقعة يجوز دخولها بنفيّر احرام
 فتكون قياس سائر البلدان بخلاف الحرم فانه ليس لاحد ان يدخلها الا محرماً **وقال** واذا
 مثل المحرم البازي الملم فعليه فيه الكفارة غير قيمته معلماً لان وجوب الجزاء باعتبار معنى
 الصيدية فكونه معلماً صفة عارضة ليست من الصيدية في شيء لان معنى الصيدية في تنفره
 وبكونه معلماً ينتقص ذلك ولا يزداد لان توحشه من الناس يقل اذا كان معلماً فلا يجوز ان
 يكون ذلك زائداً في الجزاء بخلاف ما اذا كان محسوراً لانسان فان متلقه يفرم قيمته معلماً
 لأن وجوب القسيمة هناك باعتبار المالية وماليتها بكونه متلفاً به وذلك يزداد بكونه معلماً
 وكذلك الحمامة اذا كانت نجي من موضع كذا في ضمان قيمتها على المحرم لا يعتبر ذلك المعنى
 وفي ضمان قيمتها للعباد يعتبر فاما اذا كانت تصوت فتزداد قيمتها لذلك في اعتبار ذلك في
 الجزاء روايتان في احدى الروايتين لا يعتبر لانه ليس من معنى الصيدية في شيء وفي رواية
 أخرى يعتبر لانه وصف ثابت بأصل الخلقة بمنزلة الحمام اذا كان مطوقاً **وقال** واذا اضطر
 المحرم الى قتل الصيد فلا بأس بان يقتله لئلا كل من لحه ويؤدى الجزاء وقد بينا هذا فيما

سبق أورد في كتاب اختلاف زفر ويقوب رحمهما الله تعالى أنه إذا اضطر إلى ميتة أو صيد
فلى قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى يتناول من هذا الصيد ويؤدى الجزاء وعلى
قول زمر رحمه الله تعالى يتناول من الميتة لانه لو قتل الصيد صار ميتة فيكون جامعاً بين كل
الميتة وقتل الصيد وله عن أحدهما عناية بأن يتناول الميتة ولكنا نقول حرمة الميتة أغلظ إلا
ترى أن حرمة الصيد ترتفع بالخروج من الأحرام وحرمة الميتة لا فعلية أن يخرج عن أغلظ
الحرمتين بالأقدام على أهوهما وقتل الصيد وإن كان معذور الأحرام ولكنه عند الضرورة
لا بأس به كالحلق عند الأذى فهذا يقتل الصيد ويتناول من لحمه ويؤدى الجزاء والله سبحانه
وتعالى أعلم

باب المحصر

وقال رضي الله عنه الأصل في حكم الإحصار قوله تعالى وأتوا الحج والمعرة لله فإن
أحصرتهم أي منعتهم من إتمامها فما استيسر من الهدى شاة تبعثونها إلى الحرم كذبح ثم
تحلقون لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله فعلى المحصر إذا كان محرماً
بالحج أن يبعث بمن هدى يشتري له بمكة فيذبح عنه يوم النحر فيحل من إحصاره وهذا
قول علماء سائرهم رضي الله تعالى عن هدى الإحصار يختص بالحرم وعلى قول الشافعي رضي الله عنه
لا يختص بالحرم ولكن يذبح الهدى في الموضع الذي يحصر فيه وحجته في ذلك حديث
ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج مع أصحابه رضي الله عنهم معتمراً
فأحصر بالحديبية فذبح هداياه وحلق بها وقاضاهم على أن يمود من قابل فيحلوا له مكة ثلاثة
أيام بنير سلاح فيقضى عمرته فأنما نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم الهدى في الموضع الذي
أحصر فيه ولأنه لو بعث بالهدى لا يأمن أن لا يفي للبعوث على يده أو يهلك الهدى في
الطريق وإذا ذبحه في موضعه يتيقن بوصول الهدى إلى محله وخروجه من الأحرام بعد
إراقة دمه فكان هذا أولى وحجتنا في ذلك قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى
محله والمراد به الحرم بدليل قوله تعالى ثم محلها إلى البيت العتيق لعد ما ذكر الهدايا ولأن
التحلل بإراقة دم هو قرينة وإراقة الدم لا يكون قرينة إلا في مكان مخصوص وهو الحرم أو
زمان مخصوص وهو أيام النحر ففي غير ذلك المكان والزمان لا تكون قرينة ونقبس هذا

الدم بدم التمتع من حيث أنه تحال به عن الاحرام وذلك يختص بالحرم فكذا هذا وأما
 ما روى فقد اختلفت الروايات في نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم الهدايا حين أحصر
 فروى أنه بعث الهدايا على يدي ناجية لينحرها في الحرم حتى قال ناجية ماذا أصنع فيما يطب
 منها قال انحرها واصبغ نعلها بدمها واضرب بها صفحة سنامها وخيل بينها وبين
 الناس ولا تأكل أنت ولا رقتك منها شيئاً وهذه الرواية أقرب الى موافقة الآية قال الله
 تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفاً أن يبلغ محله فاما الرواية
 الثانية ان صعدت فقول الحديبية من الحرم فان نصفها من الحل ونصفها من الحرم ومضارب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت في الحل ومضارب كان في الحرم فانما سيقت الهدايا الى
 جباب الحرم منها ونحرت في الحرم فلا يكون للخصم فيه حجة وقيل ان النبي صلى الله عليه
 وسلم كان مخصوصاً بذلك لانه ما كان يجحد في ذلك الوقت من يبعث الهدايا على يده الى
 الحرم قال ثم اذا بعث بالهدى الى الحرم فذبح عنه فليس عليه حاق ولا تقصير في
 قول أبي حنيفة ومحمد ورحمهما الله تعالى خلافاً لأبي يوسف رحمه الله تعالى وقد بينا هذا وقال
 الشافعي رحمه الله تعالى الملق نسك فلي المحصر أن يأتي به ثم عليه عمرة وحجة هكذا
 روى عن ابن عباس وابن عمر رضي الله تعالى عنهم أما قضاء الحج فان كان محرماً بحجة
 الاسلام فقد بقيت عليه حين لم تقصر مؤداة وان كان محرماً بحجة التطوع فعليه قضاؤها عندنا
 لانه صار خارجاً منها بعد صحة الشروع قبل أدائها وعند الشافعي رضي الله عنه لا يجب عليه
 القضاء وهو نظير الشارع في صوم التطوع اذا أفسده وقد بيناه في كتاب الصوم وأما
 قضاء العمرة فلانه صار في معنى فائت الحج حين كان خروجه بعد صحة الشروع قبل
 اداء الاعمال وعلى فائت الحج أعمال العمرة فاذا لم يأت بها كان عليه قضاء العمرة أيضاً
 قال ثم واذا بعث بالهدى فان شاء أقام مكانه وان شاء رجع لانه لما صار ممنوعاً من الذهاب
 بخير بين المقام والانصراف وهذا اذا كان محصراً بعد وفان كان محصراً بمرض أصابه فعندنا
 هو والمحصر بالمدو سواء يتحل بعث الهدى وعند الشافعي رحمه الله تعالى ليس للمريض أن
 يتحل الا أن يكون شرط ذلك عند احرامه ولكنه يصبر الى أن يبرأ فان هذا حكم ثابت بالنص
 من الكتاب والسنة والاية في الاحصار بالمدو بدليل قوله تعالى في آخر الآية فاذا أمنتم
 فمن تمتع بالعمرة الى الحج وكذلك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم محصراً بالمدو فنبها لم يرد

فيه النفس يتسك بالاصل وهو لزوم الاحرام الى أن يؤدي الالافال الا أن يشترط ذلك عند
الاحرام فيثبت يصير التحلل له حقا بالشرط لما روى ان ضباعة عمة رسول الله صلى الله عليه
وسلم ورضي الله عنها كانت شاكية فقال لها اهل بالحج واشترطي أن تحلي حيث حبست فلما
كان لما أن تحلل من غير شرط لما أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشرط والمعنى فيه
أن ما يتلى به لا يزول التحلل فلا يكون له أن يتحل كالذي ضل الطريق أو أخطأ المسد أو
سرت نفقته بخلاف المحصر بالمدو فإن ما يتلى به هناك يزول التحلل لأنه يرجع الى أهله
فيندفع شر المدو عنه وحجتها في ذلك قوله تعالى فإن أحصرتم فإن أهل اللغة يقولون ان الاحصار
لا يكون الا في المرض في المدو يقال حصر فهو محصر وفي المرض يقال أحصر فهو محصر
وقال الهراء رحمه الله تعالى يقال في المدو والمرض جميعاً أحصر وحصر في العدو خاصة فقد
اتفقوا على ان لفظة الاحصار في اول المرض وقوله فإذا أمنتم لا يمنع من تحمله على المرض
ومما اذا برئتم قال صلى الله عليه وسلم الزكام أمان من الجفام والدمامل أمان من الطاعون
فمرفا ان لفظة الأمان تطلق في المرض وفي الحديث عن الحجاج بن عمر رحمه الله تعالى
أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كسر أو عرج فليلج الحج من قابل فذكر ذلك لابن
عباس وأبي هريرة رضي الله تعالى عنهما فقالا صدق وعن الاسود بن يزيد قال خرجنا من
البصرة عمارة أي ممترين فلدغ صاحب لنا فأعمرضنا الطريق لنسأل من نجده فإذا نحن
بركب فيهم ابن مسعود رضي الله تعالى عنه فسألناه عن ذلك فقال ليئت صاحبكم بدم
وبواء المبعوث على يديه أي يوم شاء فإذا ذبح عنه حل والمعنى فيه ان المعنى الذي
لأجله ثبت حق التحلل للمحصر بالمدو موجود هنا وهو زيادة مدة الاحرام عليه لأنه
انما التزم الى أن يؤدي أعمال الحج وبتمذر الاداء تزداد مدة الاحرام عليه وبالحق في
ذلك ضرب مشقة فأثبت له الشرع حق التحلل وهذا المعنى موجود هنا فقد يزداد عليه
مدة الاحرام بسبب المرض والمشقة عليه في المكث محرمان المرض أكثر فيثبت له حق
التحلل بطريق الأولى والدليل على أن المعنى هذا لا ما قال ان المدو اذا أحاطوا به من الجوانب
الاربعة أو حبسوه في موضع لا يزول ما به التحلل أن ان كان لا يمكنه الرجوع الى أهله
مع ذلك يثبت له حق التحلل عرفنا أن المعنى ما قلنا وأما الذي ضل الطريق عندنا فليس محمرا
لأنه ان وحده من يبعث بالهدى على يده فذلك الرجل يهديه الى الطريق فلا حاجة به الى

الحلال وان لم يجد من يبعث بالهدى على يديه فانما يتحل لمعزده عن تبليغ الهدى محله والذى
 أخطأ المدد فأت الحج وفات الحج يتحل بأعمال العمرة فأما اذا سرفت نفقته فذ كر ابن سماعه
 من محمد رحمه الله تعالى أنه ان كان يقدر على المشى فليس له أن يتحل بالهدى وان
 كان لا يقدر على المشى فهو محصر يتحل بالهدى وهكذا قال أبو يوسف رحمه الله تعالى
 الا انه قال ان كان يعلم انه يقدر على المشى الى البيت يلزمه المشى والا فلا ولا يبعد ان لا يلزمه
 للمشى في الابتداء ويلزمه بعد الشروع كما لا يلزمه حجة التطوع ابتداء ويلزمه الانعام اذا شرع
 فيها والفقير لا يلزمه حجة الاسلام ويلزمه الانعام اذا شرع فيها **وقال** **﴿** واذا كان محرما
 بعمرة فاحصر يتحل بالهدى الاعلى قول مالك رحمه الله تعالى فانه يقول حكم الاحصار لمن
 يخاف الفوت والمتمتع لا يخاف الفوت ولكننا نقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أحصر
 بالحديبية كان محرما بالعمرة وقد بينا حديث ابن مسعود رضى الله عنه في الملدغ والمعنى فيه
 زيادة مدة الاحرام عليه والمتمتع في هذا كالحاج فيتحل بالهدى الا انه اذا بعث بالهدى هنا
 يؤمنه صاحبه يوما اى يوم شاء لأن حمل العمرة لا يختص بوقت فكذا الهدى الذى يتحل به
 عن احرام العمرة بخلاف المحصر بالحج على قولهما لان اعمال الحج مختصة بوقت الحج فكذلك
 الهدى الذى به يتحل مؤقت بيوم النحر واذا حل من عمرته فاليه عمرة كأنها لان الشروع
 فيها قد صح **وقال** **﴿** والقارن يبعث بهديين لانه محرم باحرامين وتحلله عن كل واحد
 منهما يحصل قبل أداء الاعمال فلهذا يبعث بهديين واذا تحلل بهما فعليه عمرتان وحجة بقضيهما
 بقران أو افراد لما بينا ان احدى العمرتين تلزمه للتحلل عن العمرة بعد الشروع فيها والاخرى
 لا تتحلل عن احرام الحج وقد بينا فى المفرد بالحج ان عليه عمرة وحجة اذا تحلل بالهدى
وقال **﴿** وان بعث القارن بهدى واحد ليتحلل به من أحد الاحرامين لا يصح ذلك ولا
 يتحلل به لان أو ان التحلل من الاحرامين فى حق القارن واحد كما قال صلى الله عليه وسلم فلا
 أحل منهما والهدى الواحد لا يتحلل منهما فلا يكون له ان يتحلل أصلا **وقال** **﴿** واذا بعث بهديين
 فلا يحتاج الى ان يبين الذى للعمرة منهما والذى للحج لان هذا اليمين غير مفيدة فلا يعتبر
 أصلا المذهب عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى ان دم الاحصار لا يختص بيوم النحر حتى لو
 واعد المبعوث على بدد بان يذبح عنه فى أول أيام العشر جاز وعند أبى يوسف ومحمد رحمه الله
 تعالى يختص بيوم النحر فلا هداء دم يتحلل به من احرام الحج فيختص بيوم النحر كهدى

المتعة والقران وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول ان الله تعالى نص في هدى الاحصار على
 مكان بقوله حتى يبلغ الهدى محله فالتقييد بالزمان يكون زيادة عليه فلا يثبت بالرأى ثم هذا
 بمنزلة دماء الكفارات فانه يجب للاحلال قبل أوانه ولهذا لا يباح التناول منه ودماء
 الكفارات تختص بالحرم ولا تختص بيوم النحر بخلاف دم المتعة والقران فانه ذمك يباح
 التناول منه بمنزلة الاضحية اذا عرفنا هذا فنقول اذا بعث بالهدى ثم زال الاحصار فالمسئلة
 على ثلاثة أوجه ان كان يقدر على ادراك الحج والهدى جميعاً فليهدى ان يتوجه لاداء الحج
 وليس له ان يتحلل بالهدى لان ذلك كان للمعز عن أداء الحج فكان في حكم البذل وقد قدر
 على الأصل قبل حصول المقصود بالبذل فسقط اعتبار البذل ويلزمه ان يتوجه فاذا أدرك
 هديه صنع به ماشاء لانه ملكه وقد كان عينه لمقصود وقد استغنى عنه وان كان لا يقدر على
 ادراك الحج والهدى جميعاً لا يلزمه التوجه لان المعز عن أداء الاعمال لم ينعدم بزوال
 الاحصار فكان له ان يتحلل بالهدى وان توجه ليتحلل باعمال العمرة فله ذلك لانه فأت الحج
 وفأت الحج يتحلل باعمال العمرة وله في هذا التوجه غرض وهو ان لا يلزمه قضاء العمرة
 وأما اذا قدر على ادراك الحج ولم يقدر على ادراك الهدى وانما يتصور هذا عند أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى لا عند همالان عندهما هذا الهدى يختص بيوم النحر فلا يتصور ادراك الحج
 دون الهدى ثم في القياس على قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى يلزمه أن يتوجه وليس له أن
 يتحلل بالهدى وهو قول زفر رحمه الله تعالى لان المعز عن أداء الاعمال قد ارتفع بزوال
 الاحصار وقد بينا أن حكم البذل يسقط اعتباره اذا قدر على الأصل فيلزمه أن يتوجه ولكنه
 استحسن فقال له أن يتحلل بالهدى لانه لو توجه ضاع ماله فان الهدى ملكه جعله لمقصود
 وهو التحلل فان كان لا يدركه ولا يتحلل به يضيع ماله وحرمة المال كحرمة النفس فكما
 كان الخوف على نفسه عذراً له في التحلل فكذلك الخوف على ماله والافضل له أن يتوجه
 لانه أقرب الى الوفاء بما وعد وهو أداء ما شرع فيه وقال وكذلك المرأة تحرم بالحج
 وليس لها محرم ولا زوج يخرج معها فهي بمنزلة المحصر وهذا بناء على أن المرأة لا يجوز لها
 أن تخرج لسفر الحج الا مع محرم أو زوج عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى اذا وجدت
 رفقة نساء ثقات فلها أن تخرج وان لم تجد محرم واحتج في ذلك بأن النبي صلى الله عليه وسلم
 فر الاستطاعة بالراد والراحلة فاشترط المحرم يكون زيادة على اللص ومثل هذه الزيادة

تعدل عندكم النسخ ثم هذا سفر لاقامة الفرض فلا يشترط فيه المحرم كسفر الحجرة فان التي
أسلمت في دار الحرب لها أن تهاجر الى دار الاسلام بغير محرم وهذا لان شرائط اقامة الفرض
ما يكون في وسع المرأة ولا ولاية لها على المحرم في احرامه ولا يجب على المحرم الخروج
معه وليس عليها أن تزوج لأجل هذا الخروج بالاتفاق ففرقنا أن المحرم ليس بشرط الا أن
عليها أن تحرز عن الفتنة وفي اختلاطها بالرجال فتنة وهي تستوحش بالوحدة وخرج مع رفقة
نسوة ثقات لتأسن بهن ولا تحتاج الى مخالطة الرجال وحجتنا في ذلك حديث ابن عباس
رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يحل لأمرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن
تسافر فوق ثلاثة أيام ولياليها الا ومعه زوجها أو ذورحم محرم منها فقام رجل فقال
اني أريد الخروج في غزوة كذا وان امرأتي تريد الحج فاذا أصنع فقال صلى الله عليه وسلم
أخرج معها لا تفارقا فقي هذا دليل على أنهم فهموا من السفر الذي ذكره سفر الحج حتى قال
السائل ما قال وفي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم الزوج بأن يترك الغزو ويخرج معها دليل
على أنه ليس لها أن تخرج الا مع زوج أو محرم والمعنى في ذلك أنها تنشئ سفراً عن اختيار فلا
يحل لها ذلك الا مع زوج أو محرم كسائر الأسفار بخلاف المباحرة فانها لا تنشئ سفراً
ولكنها تقصد النجاة . ألا ترى أنه لو وصلت الى جيش من المسلمين في دار الحرب حتى
صارت آمنة لم يكن لها أن تسافر بعد ذلك من غير محرم ولأنها مضطرة هناك لخوفها على
نفسها . ألا ترى أن العدة هناك لا تمنعها من الخروج وهنا لو كانت معتدة لم يكن لها أن
تخرج للحج وتأثير فقد المحرم في المنع من السفر كتأثير العدة فاذا منعت من الخروج
لسفر الحج بسبب العدة فكذلك بسبب فقد المحرم وهذا لأن المرأة عرضة للفتنة وباجتماع
النساء تزداد الفتنة ولا ترتفع انما ترتفع بمحافظتها ولا يطعم فيها وذلك المحرم وتفسيره
من لا يحل له نكاحها على التأيد بسبب قرابة أو رضاع أو مصاهرة . ألا ترى أنه يجوز له أن
يخلو بها لانه لا يطعم فيها اذا علم أنها محرمة عليه أبداً فكذلك يسافر بها هو قال به ويستوى
أن يكون المحرم حراً أو مملوكاً مسلماً أو كافراً لأن كل ذي دين يقوم بحفظ محارمه الا أن
يكون مجوسياً فينبذ لا يخرج معه لانه يعتقد اياحتها له فلا يقطع طعمه عنها فلهذا لا تسافر
معه ولا يخلو بها اذا عرفناهذا فتقول اذا لم تجد المحرم وقد أحرمت بحجة الاسلام فهي ممنوعة
من الخروج شرعاً فصارت كالمحصرة تبت بالهدى فتحتل به وان كانت ذات زوج وأرادت

أن يخرج لحجة الاسلام مع المحرم فليس للزوج أن يمتنها من الخروج عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لأن يمتنها من الخروج لأنها صارت كالمملوكة له بقدر السكاح وثبت له حق الاستمتاع بها فهي بهذا الخروج تحول بين الزوج وبين حقه أو تلزمه مشقة السفر فكان له أن يمتنها من ذلك كما يمتنها من الخروج لزيارة الأقارب وكما يمتنها من الخروج لحجة التطوع لكنها قول فرض الحج يتوجه عليها باستجماع الشرائط فكان ذلك مستثنى من حق الزوج وسبب عقد النكاح لا يثبت عليها للزوج ولاية المنع من أداء نفرائض الأخرى أنه لا يمتنها من صيام شهر رمضان والمولى لا يمنع مملوكه من أداء الصلاة لأن ذلك مستثنى من حقه فهذا مثله بخلاف ما إذا لم تجد محرماً فإن هناك الفرض لم يتوجه عليها لانعدام شرائطه حتى لو كانت لا تحتاج إلى سفر بأن كان بينها وبين مكة دون مسيرة ثلاثة أيام فليس للزوج أن يمتنها وإن لم تجد محرماً لأن اشتراط المحرم للسفر لا لما دونه وأما حج التطوع فالخروج لأجله لم يصير مستثنى من حق الزوج لأن ذلك ليس بفرض عليها فإذا أحرمت بحجة التطوع كان للزوج أن يمتنها ويحللها إلا أن هنا لا يتأخر تحليله إياها إلى ذبح الهدي ولكن يحللها من ساعته وعليها هدي لتعجيل الإحلال وعمرة وحجة لصحة شروعها في الحج بخلاف حجة الاسلام لأن هناك لا تحلل إلا بالهدى لأن هناك لاحق للزوج في منها لو وجدت محرماً وإنما تعذر عليها الخروج لعقد المحرم فلا تحلل إلا بالهدى وهنا تسدّر الخروج لحق الزوج وكما لا يكون لها أن تبطل حق الزوج لا يكون لها أن تؤخر حق الزوج فكان له أن يحللها من ساعته وتحليله لها أن ينهاها ويصنع بها أدنى ما يحرم عليها في الأحرام من قص ظفر ونحوه ولا يكون التحليل بالهدى ولا بقوله حللتك لأن عقد الأحرام قد صح فلا يصح الخروج إلا بارتكاب محظوره وذلك لا يحصل بقوله حللتك وهو نظير الصوم إذا صحح الشروع فيه لا يصير خارجاً إلا بارتكاب محظوره حتى أن الزوج لو نهاها عن صوم التطوع لا تصير خارجة عن الصوم بمجرد نهيه وكذلك المملوك يبرأ بغير إذن مولاه فلامولى أن يحلله لقيام حقه في خدمته ومنافقه والمملوك في هذا كالزوجة في حجة التطوع على ما بينا وقال أبو المحرر بالحج إذا تمت بهديين حل بأولهما لأنه مألوم للتحلل إلا هدى واحد والأول منها معين لأداء الفرض والثاني يكون تطوعاً والإحلال لا يتوقف على هدى التطوع وقال أبو المحرر في حل المحصر قبل أن يخرج هديه فعليه دم لإحلاله لأنه حل قبل أوانه كما قال الله تعالى ولا تحلقوا

رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله ويمود حراما كما كان حتى ينحر هديه لان ذبح الهدى متعين
 للتحلل فلا يحل بغيره كطواف الزيارة لما كان متعينا للاحلال به في حق النساء لا يحصل
 الاحلال بغيره **وقال** **هـ** وان كان المحصر معسرا لم يحل أبدا الا بدم لان الدم متعين
 لاحلاله بالنص كما أن طواف الزيارة متعين لاحلاله في حق النساء فكما لا يحصل الاحلال
 بغيره هناك فكذلك هذا وكان عطاء رحمه الله تعالى يقول اذا عجز عن الهدى نظر الى قيمة
 الهدى فجعل ذلك طعاما يطعم به المساكين كل مسكين نصف صاع أو يصوم مكان طام
 كل مسكين يوما فيتحلل به بمنزلة الهدى في جزاء الصيد قال أبو يوسف رحمه الله تعالى
 في الامالى وهذا أحب الى وللشافعي رحمه الله تعالى فيه قولان أحدهما هكذا والثاني أنه اذا
 عجز عن الهدى صام مكانه عشرة أيام على قياس هدي المتعة لكننا نقول هذا كله قياس
 المنصوص على المنصوص ولا يجوز ذلك بل المرجع في كل موضع الى ما وقع التنصيص
 عليه ولا يجوز الدلول عنه الى غيره **وقال** **هـ** وكل شئ صنع المحصر قبل أن يحل فهو بمنزلة
 الحرم الذي ليس بمحصر وكذلك ان ذبح عن المحصر هديه في غير الحرم فانه بقي حراما
 على حاله حتى يبعث بهدى فيذبح عنه في الحرم وان كان قد حل قبل ذلك فعليه دم لاحلاله
 سواء كان عالمه أو لم يكن عالما **وقال** **هـ** ويجزئه في هدى الاحصار الجذع العظيم من الضأن
 والثني من غيرها لما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال ما استيسر من الهدى شاة
 وعن جابر رضى الله عنه قال أشرك رسول الله صلى الله عليه وسلم كل سبعة من الصحابة في
 بدنة عام الحديبية فتبين بهذا أن الواجب هنا ما يجزى في الضحايا والذي يجزى في الضحايا
 ما سمي فكذا هنا وان سرق الهدى بعد ما ذبح عنه فليس عليه شئ لانه بلغ محله فان أكل
 منه الذي ذبحه بعد ما ذبح فهو ضامن لقيمة ما أكل يتصدق به عن المحصر لان النبي
 صلى الله عليه وسلم قال للمبعوث على يده لا تأكل أنت ولا رفقتك منها شيئا ولانه قد
 لزمه التصديق بجميع اللحم عن المحصر فاذا أكل منه شيئا كان ضامنا بدله وحكم البدل حكم
 المبدل فعليه أن يتصدق بدله عن المحصر أيضا **وقال** **هـ** وان قدم مكة قارنا فطاف وسمى
 لممرته وحجته ثم خرج الى بعض الآفاق قبل أن يقف بعرفة فأحصر فانه يبعث بالهدى
 ويحل به وعليه حجة وعمره مكان حجته وليس عليه عمره مكان عمرته لانه فرغ من عمرته
 حين طاف لها وسمى وانما بقي عليه للعمرة الملقى أو التقصير فلهذا لا يبعث بهدى لأجل

العمرة وانما يثبت بالهدى للتحلل عن احرام الحج فان قيل أليس انه طاف وسعى لحجته
 فينبى أن يكفيه ذلك للتحلل كما في فائت الحج فلما أتى به من الطواف لم يكن واجبا بل
 كان ذلك طواف التحية ولا يجوز أن يتحلل بمثله فلماذا يثبت بالهدى للتحلل من الاحرام
 للحج ولهذا كان عليه قضاء عمرة لان ذلك الطواف والسعى صار وجوده كدمه في حكم
 الاحصار فقلبه عمرة وحجة وعليه دم لتقصيره في غير الحرم وهذا الدم انما يلزمه عند أبي
 حنيفة ومحمد ورحمهما الله تعالى لان عندهما الملقق للعمرة يتوقت بالحرم خلافا لأبي يوسف
 رحمه الله تعالى وقد بينا هذا في قول في فاذا وقف بعرفة ثم أحصر لم يكن محصرا لان معنى
 قوله تعالى فان أحصرتم أي منتم عن اتمام الحج والعمرة وقال صلى الله عليه وسلم من
 وقف بعرفة فقد تم حجه فانما منع هذا بسد الاتمام فلماذا لا يكون محصرا ولان حكم
 الاحصار انما يثبت عند خوف الفتور وبعد الوقوف بعرفة لا يخاف الفتور فلا يكون
 محصرا ولكنه يبقى محرما الى أن يصل الى البيت فيطوف طواف الزيارة وطواف الصدر
 ويحلق أو يقصر وعليه دم لترك الوقوف بعرفة ولرمي الجمار دم ولتأخير الطواف دم
 ولتأخير الحلق دم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعند أبي يوسف ومحمد ورحمهما الله تعالى
 ليس عليه لتأخير الملقق والطواف شيء وقد تقدم بيان هذه الفصول فان قيل أليس انكم قلتم
 اذا ازدادت عليه مدة الاحرام يثبت حكم الاحصار في حقه وقد ازدادت مدة الاحرام هنا
 فلماذا لا يثبت حكم الاحصار في حقه قلنا لا كذلك فانه يتمكن من التحلل بالخلق الا من
 النساء وان كان يلزمه بمض الدماء فلا يتحقق العذر الموجب للتحلل هنا في قول في واذا قدم
 مكة فاحصر بها لم يكن محصرا وذ كر على بن الجعد عن أبي يوسف رحمه الله تعالى قال سألت
 أبا حنيفة رحمه الله تعالى عن المحرم بمحصر في الحرم فقال لا يكون محصرا فقلت أليس أن النبي
 صلى الله عليه وسلم أحصر بالحديبية وهي من الحرم فقال ان مكة يومئذ كانت دار الحرب فأما
 اليوم فهي دار الاسلام فلا يتحقق الاحصار فيها قال أبو يوسف رحمه الله تعالى وانما أنا أقول
 اذا غلب العدو على مكة حتى حالوا بينه وبين البيت فهو محصر والاصح أن يقول اذا كان
 محرما بالحج فان منع من الوقوف وطواف الزيارة جميعا فهو محصر وان لم يمنع من أحدهما
 لا يكون محصرا لانه ان لم يكن ممنوعا من الطواف يمكنه أن يصبر حتى يفوته الحج فيتحلل
 بالطواف والسعى وان لم يكن ممنوعا من الوقوف يمكنه أن يقف بعرفة لينتم حجه وان كان

ممنوعاً منهما فقد تقرر عليه الاتمام والتحلل بالطواف فيكون عصراً كما لو أحصر في الحل
 وقال في رجل أهل بممرتين معاً فسار إلى مكة ليقتضيهما ثم أحصر قال يبعث بالهدى لواحد
 والأصل في هذه المسئلة أن نقول من أحرم بممرتين معاً أو بحجتين معاً انعقد أحرامهما
 في قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى وقال محمد والشافعي رحمهما الله تعالى ينقذ
 أحرامهما بأحدهما لأن الأحرام غير مقصود ليعبه بل لاداء الأفعال به ولا يتصور أداء حجتين
 في سنة واحدة ولا أداء عمرتين في وقت واحد والعقد إذا خلا عن مقصوده لا يكون منعقداً
 أصلاً فإذا خلا أحد العقدين هنا عما هو مقصود لم ينقذ الأحرام إلا بأحدهما وقاساً بالصوم
 والصلاة فإن من شرع في صومين في يوم واحد أو في صلاتين بتكبيره واحدة لا يصير
 شارعاً إلا في أحدهما وهذا على أصل الشافعي رحمه الله تعالى واضح لأن عنده الأحرام
 من الأركان ولهذا لا ينقذ الأحرام بالحج في غير أشهر الحج عنده وعند محمد رحمه الله
 تعالى وإن كان الأحرام من الشرائط في بعض الأحكام جعل من الأركان . ألا ترى أن
 فائت الحج ليس له أن يستديم الأحرام إلى أن يؤدي الحج به في السنة القابلة ولو كان من
 الشرائط لكان له ذلك كما في الطهارة للصلاة فإذا كان من الأركان فهو بمنزلة سائر الأعمال
 لا يتصور اجتماع المثنى منه في وقت واحد كالوقوف لحجتين والطواف لعمرتين وأبو حنيفة
 وأبو يوسف رحمهما الله تعالى قالوا لا تنافي بين العقدين بدليل أنه يثبت أحدهما وهما متساويان
 والأصل أنه إذا كان منافاة بين العقدين المتساويين أن لا يثبت أحدهما ككنكاح الأختين
 معاً وإذا ثبت أنه لا منافاة انعقد الأحرام ثم أداء الأفعال لا يتصل بالأحرام والتنافي بينهما
 في أداء الأفعال وإذا كان أداء الأفعال لا يتصل بالأحرام لا يمنع انعقاد الأحرام بهما بخلاف
 الصوم والصلاة فالشروع هناك من الأداء ويتصل به الأداء والوقت معيار الصوم فلا يتصور
 أداء الصومين في وقت واحد ثم الأحرام سبب لالتزام الأداء من غير أن يتصل به الأداء
 فيكون بمنزلة النذر والنذر بالمعمرتين صحيح وقد بينا فيما سبق أن الأحرام من جملة الشرائط
 ابتداء وإن أعطى له حكم الأركان استواء فكان بمنزلة الطهارة للصلاة فلا تتحقق المنافاة فيه كمن
 تطهر لأداء الصلاتين إذا عرفنا هذا فنقول عند أبي يوسف رحمه الله تعالى من عقد أحرامه
 بهما يصير رافضاً لأحدهما لأنه كما فرغ من الأحرام جاء أو أن أداء الأعمال والمنافاة متحققة
 فيصير رافضاً لأحدهما وعليه دم لرفضها ويمضي في الآخر فإن كان أحرم بممرتين فعليهما

قضاء العمرة التي وقصها وان كان احرامه محتين فعليه قضاء عمرة وحجة لرخص أحدهما
 وعد أني حجة الله تعالى لا يصير رافصاً لأحدهما ما لم يشتمل بالعمل للآخر في ظاهر
 الرواية كما سیر الى مكة لأداء الاعمال يصير رافصاً لأحدهما وفي الرواية الأخرى ما لم يأخذ
 في الطواف لا يصير رافصاً لأحدهما لا ملماً يتألف الاحرامان ابتداء لا سافيان نقاء بل السقاء
 أسهل من الانتهاء وانما السقاء في الاعمال لما لم يشتمل لعمل أحدهما لا يصير رافصاً للآخر
 وفائدة هذا الاحتمال انما يظهر فيما اذا أحصر هل أن يسير الى مكة على قول أني حجة
 رحمه الله تعالى سعت مهديين للحلل لانه محرم باحرامين وعد أني يوسف رحمه الله تعالى
 سعت مهدي واحد لانه صار رافصاً لأحدهما فانما أحصر وهو حرام باحرام واحد وعد محمد
 رحمه الله تعالى لم يسعد الا احرام واحد فلا يبعث الا مهدي واحد وان كان سار الى مكة ثم
 أحصر فانما سعت مهدي واحد لانه صار رافصاً لأحدهما حين سار في عمل الآخر فعليه دم
 للرخص ودم آخر للحلل فانما حكم القضاء فان كان أهل لعمرتين فعليه قضاء عمريتين وان
 كان أهل بمحدين فعليه قضاء محيين وعمرتين وقال في رجل أهل شيئاً واحد لا يسوي
 حجة ولا عمرة يسعد احرامه مع الالهام لما روي أن علياً وأبا موسى وصى الله عهدهما لما قدما
 من اليمن قال لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم بم أهلبما فالأهلبما ما هلال كاهلال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم بعد صحيح رسول الله صلى الله عليه وسلم احرامهما مع الالهام وقد بينا
 أن الاحرام بمنزلة الشرط للنسك ابتداء والالهام فيه لا يمنع صحته كالظهارة للصلاة وبعد ما
 انعقد الاحرام بهما فالخروج منه طريقان شرعاً إما الحج أو أعمال العمرة فيتحيز بينهما ان
 شاء خرج عنه بأعمال العمرة وان شاء بأعمال الحج وكان تعدله في الانتهاء بمنزلة العهدين
 في الانتهاء فان أحصر هل أن يمين شيئاً فعليه أن يبعث مهدي واحد لانه محرم باحرام
 واحد فالحلل عن احرام واحد وعليه قضاء عمرة استحساناً وفي الميأس عليه قضاء حجة
 وعمرة لان احرامه ان كان للحج فعليه قضاء حجة وعمرة والاخذ بالاحتياط في قضاء
 العبادات واحب ولكنه استحسن فقال الميئس به يصير ديباً في دمه فقط والميئس بالعمرة
 ولما كان ممكناً من الخروج عن عهدة هذا الاحرام هل الاحصار بأداء العمرة وكذلك
 بعد الاحصار يتمكن من الخروج عن هذه العهدة بأداء العمرة وقال في وان لم يحصر
 فهو على خياره ما لم يطف بالبيت فان طاف بالبيت هل ان يسوي شيئاً هي عمرة لان طواف

العمرة واجب والتحية في الحج ليس بواجب فلا تحقق المعارضة بين الواجب وبين ما ليس
 بواجب فلماذا جعلنا طوافه للعمرة ويحصل التمين به (وقال) وكذلك اذا جامع قبل التمينين
 فعليه دم الجماعة والمضى في أعمال العمرة وقضاء عمرة لانه لا يلزمه الا المتيقن به اذا آل الامر الى
 ان يصير ديناً والمتيقن هو العمرة فلماذا تمين احرامه للعمرة ولانه لو تمين للحج وقد أفسدها
 بالجماع في هذه السنة فيفوته الحج بصفة الصحة أصلاً في هذه السنة واذا تمين للعمرة
 لا يفوته شيء فلماذا تمين احرامه للعمرة (وقال) ولو أهل بشئ واحد كما بينا وسمى ثم نسيه
 وأحصر بعث يهدي واحد لما بينا انه محرم باحرام واحد (وقال) واذا تحلل بالهدى فعليه
 عمرة وحجة وهذا احتياط وأخذ بالثقة لجواز ان يكون حين أحرم نوى الحج فيلزمه قضاء
 عمرة وحجة بخلاف الأول فان هناك يتقن انه لم ينو الحج عند احرامه ووجوب القضاء عليه
 باعتبار نية الحج فاذا تيقن هناك انه لم ينو الحج لا يكون للامر بالا احتياط معنى وهنا هو غير
 متيقن فمن الجائز انه حين أحرم نوى الحج فمكان هذا أو ان الأخذ بالا احتياط فلماذا يحتاط
 ويقضى عمرة وحجة والفرق بين ما اذا لم يمين في الابتداء وبين ما اذا عين ثم نسي ظاهر في
 المسائل الا ترى ان من اعتق احدى أمتيه بغير عينا لا يجب عليه ان يمتنهما وبمثله لو اعتق
 احدهما بيمينهم نسي فعليه ان يمتنهما الا ان يتذكر وكذا ان لم يحصر في هذا الفصل
 ولكمه وصل الى البيت فعليه أن يؤدي عمرة وحجة ويلزمه ما يلزم القارن لانه يحتمل انه نوى
 احرام الحج ويحتمل انه نوى احرام العمرة فيجمع بينهما أخذاً بالا احتياط في العبادة الا ترى ان
 من نسي صلاة من صلاة اليوم والليلة لا يبرأ منها يلزمه قضاء صلاة يوم وليلة استحساناً فكذلك
 هنا (وقال) ولو جامع قبل ان يصل الى البيت فعليه هدى واحد للجماع لانه يتيقن انه محرم
 باحرام واحد ولكن عليه اتمام عمرة وحجة لان الفاسد معتبر بالصحيح فكما ان قبل الافساد
 عليه عمرة وحجة فكذلك بعد الانسداد عليه المضى في عمرة وحجة لانه لا يخرج من الاحرام
 بالافساد قبل أداء الأعمال والفاسد معتبر بالصحيح وليس عليه دم القران لان دم القران انما
 يلزمه عند صحة النسكين (وقال) ولو جامع بعد ما نوى ان يجعلها عمرة وحجة وليي بها فعليه
 دمان لانه يتيقن بعدم ماليي بها انه محرم باحرامين بطريقة اضافة أحد الاحرامين الى الآخر
 فعليه دمان للجماع وحكمه في القضاء مثل الأول كما بينا (وقال) ولو أهل بشيئين ثم نسيهما
 فأحصر بعث يهديين لانه متيقن انه محرم باحرامين فاذا تحلل يهديين كان عليه عمرتان

وحجة استحساناً وفي القياس عليه حجتان ومرتبان لأن من الجائز أنه نوي عند احرامه حجتين
ففيه قضاء مرتين وحجتين احتياطاً ولكنه استحسن فقال فعل المسلم يحول على الصحة
ما أمكن وعلى ما هو الأفضل فلا يحمل على الفساد إلا بعد تضرر حمله على الصحة فلو جملنا
احرامه بحجة وعمره كان فيه حمل أمره على الصحة وعلى ما هو الأفضل وهو القرآن ولو
جملنا احرامه بحجتين كان فيه حمل أمره على الفساد لأنه يتذر عليه الجمع بينهما أداء
فهذا جعلناه كالحرمان بالحج والعمرة فإذا تحلل بهدين كان عليه مرتبان وحجة بمنزلة
القرآن وإن لم يحصر ووصل الى البيت فكذلك الجواب يجعل احرامه عمرة وحجة كما يعمل
الفاوئ استحساناً وكان القياس أن يقضى عمرته وحجته مع الناس وعليه دم القرآن وعليه
دم آخر وحجة وعمرة لأن من الجائز أنه كان أحرم بحجتين فله دم لرفض احدهما وقضاء
حجة وعمره ومن الجائز أنه أحرم بعمرة وحجة فله دم القرآن قلنا إنه محتاط من كل
جانب فيقضى عمرته وحجته مع الناس وعليه دم القرآن لاحتمال أحد الجانبين ثم عليه دم
وقضاء عمرة وحجة لاحتمال الجانب الآخر وإن كان قد أهل بمرتبتين فقد أتى بأعمال
احدهما وقضى الأخرى مع قضاء الحج فيصير خارجاً عما عليه يقين هذا هو القياس ولكنه
استحسن بخلافه فأرنا حملاً لأمره على الصحة وعلى ما يفعله الناس ثم عليه دم وقضاء عمرة
وحجة وكذلك لو جامع فيهما وهو بمنزلة الفاروق إذا جامع استحساناً لأن الفاسد معتبر
بالصحيح والله أعلم بالصواب

باب الجماع

وقال ١٠ وإذا جامع الرجل امرأته وهما مهلان بالحج قبل أن يقفابرفة فملى كل واحد
منهما شاة ويمضيان في حجتهما وعليهما الحج من قابل هكذا روى عن النبي صلى الله عليه
وسلم أنه سئل عن واقع امرأته وهما محرمان بالحج قال يرتقان دما ويمضيان في حجتهما وعليهما
الحج من قابل وهكذا روى عن الصحابة عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم ولكنهم
قالوا إذا رجعا للقضاء يفترقان منه أن يأخذ كل واحد منهما في طريق غير طريق
صاحبه ومالك رحمه الله تعالى أخذ بظاهر هذا اللفظ فقال كما خرجا من بينهما فماتهما أن
يفترقا ولكن هذا بعيد من الفقه فإن له أن يواقعهما لم يحرم والافتراق لا تعزى عن المواقعة

فلا معنى للامر بالاقتراق في وقت تحمل المواقعة بينهما فيه وورف رحمه الله تعالى يقول يفترقان
من وقت الاحرام لان الافتراق نسك بقول الصحابة رضي الله عنهم وأوان أدا، ما هو
نسك بعد الاحرام وهذا ليس بقوى فان الافتراق ليس بنسك في الاداء فلا يكون نسكا
في القضاء لان القضاء بصفة الاداء وقال الشافعي رحمه الله تعالى اذا قربا من الموضع الذي
جامعها فيه يفترقان لانها لا يأمنان اذا وصل الى ذلك الموضع أن يهيج بهما الشهوة فيوافقها
فيفترقان لا تحرز عن هذا وهذا ليس بصحيح أيضاً لانه انما واقعا في السنة الاولى بسبب
النكاح القائم بينهما فلو وجب الافتراق انما يجب عن السكاح وأحد لا يأمر بهذا ثم اذا بلغا
الى ذلك الموضع فتأملا فيما لحقهما من المشقة بسبب لدة يسيرة ازدادا ندما وتحززا عن ذلك
ثانياً لكيلا يصيبهما الآن مثل ما أصابهما في المرة الأولى ولكننا نقول مراد الصحابة
رضي الله عنهم انهما يفترقان على سبيل الذنب ان خافا على أنفسهما الفتنة لأن يكون ذلك
واجباً عليهما كما يندب الشاب الى الامتناع عن التفتيل في حالة العسائم اذا كان لا يأمّن على
نفسه ماسوى ذلك قال رحمهم الله وان كانا قارين فعلى كل واحد منهما شأنان لان كل واحد
منهما محرم بإسراءين وعلى كل واحد منهما قضاء عمرة وحجة ان لم يكن طاف بالبيت قبل
المواقعة وقد سقط دم القران عنهما لفساد نسكهما وان لمهما المضي في الناسد لأن هذا
دم نسك فلا يجب الا على من جمع بين الحج والعمرة بصفة الصحة وان كان طاف بالبيت
قبل الجماع فكذلك الجواب في انه يجب عليه دمان لان بالطواف لم يتحلل عن احرام العمرة
مالم يحلق ولكن ليس عليه قضاء العمرة هنا لانه انما جامع بعد ما أدى عمرته لأن ركن العمرة
هو الطواف فلم تنفسد عمرته بهذا وانما فسد حجه فعليه قضاؤه وقد سقط عنه دم القران
بفساد أحد النسكين وان جامع بعد ما وقف بعرفة لم يفسد واحد من النسكين عندنا وقد
بيننا هذا ولكن عليه جزور لجماعه بعد الوقوف في احرام الحج وشاة لجنايته على احرام
العمرة وعليه دم القران لأنه أدى النسكين بصفة الصحة رحمهم الله واذا جامع الحاج بعدما
وقف بعرفة فأهدى جزوراً ثم جامع بعد ذلك فعليه شاة بخلاف الجماع في المرة الأولى فان
الاول ما لجماع الثاني صادف احراماً ناقصاً فيكفيه شاة بخلاف الجماع في المرة الأولى فان
هناك صادف احراماً تاماً فكان عليه جزور رحمهم الله وان طاف أربعة أشواط من طواف الزيارة
بعد ما حلق أو قصر ثم جامع فليس عليه شيء لأن أكثر أشواط الطواف في حكم التحلل

بجميع الطواف فكما انه لو أتم الطواف تحلل في حق النساء فكذلك اذا أتى بأكثر
 أشواط الطواف وذكر ابن سبابة عن محمد رحمه الله تعالى أنه اذا طاف جنباً ثم جامع بعد
 قبل الاعادة في القياس لا شيء عليه كما لو طاف محدثاً لان التحلل يحصل بطواف الجنب وفي
 الاستحسان عليه دم فيحتاج الى الفرق بين هذا وبين ذلك والفرق ما بين أن طواف
 الجنب غير معتد به الا في حكم التحلل ولهذا لو أعاده انسخ الاول بالثاني في أصبح
 الطريقين فصارت للمني كالجماع قبل الطواف وهنا ما أتى به من أكثر أشواط الطواف
 معتد به على الاطلاق توضيحه أن ما بقي هنا يقوم الدم مقامه فيكون هذا نظير نقصان في
 طواف الحدث ولو طاف محدثاً ثم جامع لم يلزمه شيء بخلاف ما اذا طاف جنباً فان الواجب
 هناك لا يجب بمقابلة أصل الطواف عند فوت أدائه وهي البدنة لجماعه في تلك الحالة لجماعه قبل
 الطواف وان لم يكن حلق قبل الطواف حتى جامع بعد ما طاف أربعة أشواط فعليه دم
 لارتكاب محذور الاحرام فان التحلل بالطواف لا يحصل اذا لم يحلق وقال والمس
 والتقييل عن شهوة والجماع فيما دون الفرج أنزل أولم ينزل لا يفسد الاحرام وللشافعي رحمه
 الله تعالى قول أنه اذا اتصل به الانزال يفسد به الاحرام على قياس الصوم فانه يفسد بالتقييل
 اذا اتصل به الانزال ولكننا نقول فساد الاحرام حكم متعلق بعين الجماع ألا ترى أن بارتكاب
 سائر المحظورات لا يفسد وما تعلق بعين الجماع من العقوبة لا يتعلق بالجماع فيما دون الفرج
 كالحديث مما يجب هنا ببلغ مما يجب هناك وهو القضاء فيكون قياس الكفارة في الصوم ولا
 يجب بالجماع فيما دون الفرج الكفارة هناك فكذلك لا يجب هنا القضاء ولكن عليه دم
 أما اذا أنزل فغير مشكل وكذلك اذا لم ينزل عندنا وللشافعي رحمه الله تعالى قول أنه
 لا يلزمه شيء اذا لم ينزل على قياس الصوم فانه لا يلزمه شيء اذا لم ينزل بالتقييل فكذلك
 في الحج ولكننا نقول الجماع فيما دون الفرج من جملة الرفث فكان منهياً عنه بسبب
 الاحرام وبالاقدام عليه يصير مرتكباً محظوراً احرامه فيلزمه الدم وهكذا ينبغي في الصوم
 الا أن الشرع ورد بالرخصة في التقييل هناك ثم المحرم هناك قضاء الشهوة ولا يحصل ذلك
 بالتقييل بدون الانزال وهنا المحرم الجماع بدواعيه والتقييل من جملتها ألا ترى أن التطيب
 محرم هنا ولا يحرم هناك وقال والنظر لا يوجب على المحرم شيئاً وان أنزل لأن
 النظر بمنزلة التمسك اذا لم يتصل منه صنع بالحل ولو تفكر فأمنى لا يلزمه شيء فكذلك اذا

نظر **﴿ قال ﴾** وحكم الجماع في الحج والعمرة واحد اذا كان عن نسيان أو عمد أوفى حال نوم أو اكراه أو طوع الا في الاثم أما الناسي عندنا يفسد نسكه بالجماع ويلزمه ما يلزم المامد الا أنه لا يأنثم بمذرة النسيان وللشافعي رضي الله عنه قول أنه لا يفسد النسك بجماع الناسي على قياس الصوم ولكننا نقول هذا الحكم تعلق بدين الجماع وبسبب النسيان لا ينعدم عين الجماع وهذا لأنه ندان بجماعه ما يذكره وهو هيئة المحرمين فلا يقدّر بالنسيان كما في الصلاة اذا أكل أو شرب بخلاف الصوم فإنه لم يقترب بحال ما يذكره فجعل النسيان فيه عذراً في المنع من افساد الصوم بخلاف القياس **﴿ قال ﴾** وان كانت نائمة أو مكرهة يفسد حجبها عندنا ولا يفسد عند الشافعي رحمه الله تعالى بناء على أصله ان الاكراه معي أباح الاقدام أعدم أصل الفعل من المكروه في الاحكام والنوم يعدم أصل الفعل من النائم ولهذا قال لا يفسد الصوم بهذا الفعل في حالة الاكراه أو النوم فكذلك الاحرام وعندنا تأثير الاكراه والنوم في دفع المأثم لا في اعدام أصل الفعل ألا ترى أنه يلزمه الاغتسال وثبت به حرمة المصاهرة فكذلك يتعلق به فساد النسك ويستوي ان كان الزوج محرماً أو حلالاً بالمال أو صغيراً عاقلاً أو مجنوناً أو تكون المرأة مجبونة أو صغيرة لان فساد النسك متعلق بدين الجماع وذلك لا ينعدم بالجنون والصغير اذا كان بجامع مثله وانما قلنا أنه يتعلق بدين الجماع لان المنهى عنه في الاحرام الرفث والرفث اسم الجماع **﴿ قال ﴾** رجل أهل بعمرة وجامع فيها ثم أحرم بأخرى ينوي قضاءها قال هي هي لانه بالجماع وان فسد نسكه فقد لزمه المضي في المأثم ولا يخرج من الاحرام الا بأداء الاعمال فنيته في الاحرام بالاهلال الثاني لئلا ينوي ايجاد الوجود ونية القضاء كذلك فان الاحرام الواحد لا يتسع للقضاء والاداء فكان عليه دم للجماع وضرغ منها وعليه عمرة وكذلك هذا الحكم لو كان مهلاً بالحجة **﴿ قال ﴾** وان جامع في العمرة قبل الطواف ثم أضاف إليها حجة يتضمها جميعاً لان اضافة الحج الى العمرة الصحيحة جائز والى العمرة الفاسدة أولى وليس عليه دم القران لفساد أحد النسكين وكذلك يسقط عنه دم ترك الوقت اذا أفسد به ما أحرم به ديني اذا جاوز الميقات حلالاً ثم أحرم بعمرة أو حجة فعليه دم لترك الاحرام من الميقات فان أفسدها بالجماع سقط عنه هذا الدم لانه وجب عليه قضاء النسك فيعود فيحرم من الميقات ولان الدم انما يلزمه بترك الاحرام من الميقات لانه يؤدي النسك بهذا الاحرام ولم يتأد نسكه بهذا الاحرام حين أفسده ولهذا لزمه قضاؤه **﴿ قال ﴾** المحرم بالعمرة اذا جامع النساء

ورفض احرامه وأقام حلالا يصنع ما يصنع الحلال من الطيب والصيد وغيره فعليه أن يعود حراما كما كان لأن يفسد الاحرام لم يصر خارجا منه قبل أداء الاعمال وكذلك بنية الرضا وارتكاب المحظورات فهو محرم على حاله الا أن عليه بجميع ما صنع دم واحد لما بينا أن ارتكاب المحظورات استند الى قصد واحد وهو تعجيل الاحلال فيكفيه لذلك دم واحد وعليه عمرة مكان عمرته لانها لزمته بالشروع والأداء بصفة الفساد لا ينوب عما لزمه بصفة الصحة فعليه قضاؤها والله سبحانه وتعالى أعلم

باب الدهن والطيب

اعلم بأن المحرم ممنوع من استعمال الدهن والطيب لقوله صلى الله عليه وسلم الحج الشعث الفل وقال يأتون شعثا غبرا من كل فج عميق واستعمال الدهن والطيب يزيل هذا الوصف وما يكون صفة العبادة يكره ازالته الا ان في ظاهر الرواية قال ان استعمال الطيب في عضو كامل يلزمه الدم وقد فسره هشام عن محمد رحمه الله تعالى قال كالفخذ والساق ونحوهما وان استعمله فيما دون ذلك فعليه الصدقة وعلى قول محمد رحمه الله تعالى عليه بحصته من الدم وقال الشعبي رحمه الله تعالى القليل والكثير من الطيب سواء في وجوب الدم به لان رائحة الطيب توجد به سواء استعمل القليل أو الكثير ولكننا نقول الجزاء انما يجب بحسب الجباية وانما تكامل الجباية بما هو مقصود من قضاء النفث والعتاد استعمال الطيب في عضو كامل فتم به جبايته وفيما دون ذلك في جنائنه نقصان فتكفيه الصدقة ومحمد رحمه الله تعالى يوجب بحصته من الدم اعتبارا بالجزء بالكل كما هو أصله وذكر في المنتقى اذا طيب شارب أو طرفا من أطراف لحيته دون الربع فعليه الصدقة وان استعمل الطيب في ربع رأسه فعليه الدم وكذلك في ربع عضو آخر وجعل الربع بمنزلة الكمال على قياس الخلق ثم الدهن اذا كان مطبيا كدهن البان والبنفسج والرنق فهو طيب يجب باستعماله الدم وكذلك اذا كان الدهن قد طبخ وجعل فيه طيب فاما اذا ادهن بزيت أو بخل غير مطبوخ فعليه الدم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وقال أبو يوسف ومحمد رحمه الله تعالى عليه صدقة وقال الشافعي رحمه الله تعالى لو استعمله في الشعر فعليه دم وان استعمله في غيره لم يلزمه شيء لان استعمال الدهن في الشعر يزيل الشعث فيكون من قضاء النفث واما في غير الشعر ليس فيه معنى

قضاء النفث ولا معنى استعمال الطيب لأن الدهن مأكول وليس بطيب فيكون قياس الشحم
والسمن وبهذا يحتج أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ولكنهما قالوا استعمال الدهن يقتل
الروام فيكون فيه بعض الجنابة فيلزمه الصدقة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول الدهن
أصل الطيب فإن الروائح تلتقي في الدهن فيصير تاما فيجب باستعمال أصل الطيب ما يجب
باستعمال الطيب كما إذا كسر المحرم بيض الصيد يلزمه الجزاء كما يجب بقتل الصيد **وقال**
وإذا ذاهن شقاق رجله بزيت أو شحم أو سمن لم يكن عليه شيء لأن قصده التداوى والتداوى
غير ممنوع منه في حال الإحرام ولأنه لو أكله لم يلزمه شيء فإن دهن به شقاق
رجله أولى **وقال** ويكره للمحرم أن يشم الطيب والزعفران هكذا روى عن عمر وجابر
رضي الله عنهما وكان ابن عباس رضي الله عنه لا يرى به بأسا لأنه إنما يحرم عليه مس الطيب
وهو لم يمسّه وإن شم رائحته كمن اجتاز في سوق المطارين لم يكره له ذلك وإن كان محرما
مع أن الريحان من جملة نبات الأرض لا من الطيب فهو كالنفاح والبطيخ ونحوهما ولكننا
نأخذ بقول عمر رضي الله عنه لأنه لا نفي للطيب معنى الرائحة واستعمال عين الطيب غير مقصود
بل المقصود من الطيب رائحته فأوجد منه رائحة الطيب يكره للمحرم أن يشمه لأن ذلك
من قضاء النفث . وقد روي عن أبي يوسف رحمه الله تعالى في النفاح هكذا ومن فرق فقال
المقصود هناك إلا كل فأما الريحان فليس فيه مقصود سوى رائحته فيمنع منه في حالة الإحرام
ولكن لا يجب عليه شيء لأن الاستمتاع لا يتم بمجرد اشتام الرائحة بمنزلة الجلوس عند المطار
ونحوه وذكر حران عن إبان عن عثمان رضي الله تعالى عنهم أنه سئل عن المحرم أن يدخل
البستان قال نعم ويشم الريحان فهو دليل لمن أخذ بقول ابن عباس رضي الله تعالى عنه **وقال**
فإن كان طيب أو أدهن قبل الإحرام ثم وجد ريحه بعد الإحرام لم يضره وكذلك إن
أجر ثيابه قبل أن يحرم ثم لبسها بعد الإحرام فلا شيء عليه وذكر هشام عن محمد رحمهما
الله تعالى إن المحرم إذا دخل بيتا قد أجر فيه فطال مكثه حتى علق ثوبه لا يلزمه شيء ولو
أجر ثيابه بعد الإحرام فعليه الجزاء لأن الأجر إذا كان في البيت فعين الطيب لم يتصل
بثوبه ولا يبدنه إنما نال رائحته فقط بخلاف ما إذا أجر ثيابه فإن عين الطيب قد علق بثيابه
فإذا كان الأجر قبل الإحرام لم يكن ممنوعا عن استعمال عين الطيب يؤشذ وإنما بقي مع
المحرم رائحته فلا يلزمه شيء **وقال** ولا بأس بأن يأكل الطعام الذي فيه الزعفران أو

الطيب هكذا روى عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنه كان يأكل السكاج الاسفرق
احرامه. ولأن قصده بهذا الطعام التنزي لا التطيب وإن أكل الزعفران من غير أن يكون
في الطعام فعليه دم إن كان كثيراً لأن الزعفران لا يتنذى به كما هو وإنما يجعل تباً للطعام
ومن أكل الزعفران كما هو يضحك حتى يموت فكان هو بالكل مطيباً فيه بالزعفران
وهو عضو فيلزمه الدم فأما إذا جعل في الطعام فقد صار مستهلكاً فيه إن كان في طعام قد
مسته النار وإن كان في طعام لم تمسه النار مثل الملح وغيره فلا بأس به أيضاً لأنه صار مغلوباً
فيه والمغلوب كالمستهلك إلا أن يكون الزعفران غالباً على الملح فينثذ هو والزعفران البحث
سواء وإن مس طيباً فإن لرق يديه تصدق بصدقة إلا أن يكون مازق يديه كثيراً فينثذ
يلزمه الدم وقد ينأحد الكثير فيه وإن لم يلتزق به شيء فلا شيء عليه بمنزلة مالو اجتاز في
سوق العطارين وإن استلم الركن فأصاب فيه أو يده خلوق كثير فعليه دم وإن كان قليلاً فعليه
صدقة إذا لفرق بين أن يكون الخلق التزق به من الركن أو من موضع آخر **وقال** **﴿**
ولا بأس بأن يكتحل المحرم بكتحل ليس فيه طيب فإن كان فيه طيب فعليه صدقة إلا أن
يكون كثيراً فعليه الدم لأن الكحل ليس بطيب فلا يمنع من استعماله وإن كان فيه طيب
فتفتاوت الجنابة باستعماله من حيث القلة والكثرة كما في سائر الأعضاء وإن كان من أذى
فعليه أي الكفارات الثلاث شاء لما ينأ أن فيما يجب فيه الدم على المحرم إذا لم يكن معذوراً
فإن كان عن عذر وضرورة يخير بين الكفارات الثلاث وكذلك لو تداوى بدواء فيه طيب
فألزمه بجراحه أو شرب شراً لأن التداوى يكون عن ضرورة وإن تداوى قرحة بدواء
فيه طيب فألزمه بجراحه ثم خرجت به قرحة أخرى والأولى على حالها تداوى الثانية مع
الأولى فليس عليه إلا كفارة واحدة فكل فعل الكل دفعة واحدة إذا لم تبرأ الأولى
لأن الجنابات استندت إلى سبب واحد **وقال** **﴿** وللمحرم أن يبط القرحة ويجبر الكسر
ويعصب عليه وينزع ضرره إذا اشتكى ويحتجم ويفتسل ويدخل الحمام لأن هذا كله من
باب المعالجة فالمحرم والحلال فيه سواء. ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو
صائم محرم بالقاحه ودخل عمر رضي الله تعالى عنه الحمام بالجحفة وهو محرم **وقال** **﴿** وإن
غسل رأسه ولحيته بالخطي فعليه دم في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفي قول أبي يوسف
ومحمد رحمه الله تعالى عليه صدقة لأن الخطي ليس بطيب بل هو كالإشنان يفسل به

رأسه ولكنه يقتل الهوام لذلك يلزمه الصدقة وروى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى قال لا يلزمه شيء قالوا وتأويل تلك الرواية انه اذا غسل رأسه بالخطمي بعد الرمي يوم النحر فاما قبل ذلك يلزمه الصدقة عنده وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول الخطمي من الطيب فان له رائحة وان لم تكن زكية وهو يقتل الهوام أيضاً فتكامل الجنابة باعتبار المعنيين فلم يلزمه الدم قال **هـ** وان خضبت المحرمة بالحناء يدها فملها دم لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم نهي الممتدة ان تختضب بالحناء وقال الحناء طيب ولان له رائحة مستلذة وان لم تكن زكية وان خضب رأسه بالوسمة رجل أو امرأة فلا دم عليه لان الوسمة ليست بطيب انما تير لون الشعر الا انه روى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى انه اذا خضب رأسه بالوسمة فعليه دم لا للاخضاب ولكن لتغطية الرأس به وهذا هو الصحيح **هـ** قال **و** وان خضب لحيته به فليس عليه دم ولكن ان خاف ان يقتل الهوام أطعم شيئاً لان فيه معنى الجنابة من هذا الوجه ولكنه غير متكامل فتلزمه الصدقة والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب ما يلبس المحرم من الثياب

هـ قال **و** لا بأس بان يلبس المحرم الثياب ويدخل فيه منكيه دون يديه عدنا وقال زفر رحمه الله تعالى ليس له ذلك لان الثياب مخيط فاذا أدخل فيه منكيه صار لا بأساً للمخيط فان الثياب يلبس هكذا عادة ولكننا نقول ليس الثياب انما يحصل بإدخال اليدين في الكمين فاذا لم يمل ذلك كان واضعاً الثياب على منكيه لا لا بأساً وهذا لانه في معنى لبس الرداء لانه يحتاج الى تكلف حفظه على منكيه عند اشتغاله بعمل كما يحتاج اليه لا لبس الرداء اما اذا أدخل يديه في كفيه فلا يحتاج في حفظه على نفسه عند الاشتغال بالعمل فيكون لا بأساً للمخيط وكذلك ان زره عليه كان لا بأساً لانه لا يحتاج الى تكلف حفظه عليه بعد ما زره فان فعل ذلك يوماً أو أكثر فعليه دم وهكذا روى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى اذا لبس المخيط لرمته الكفارة وان كان في ساعة واحدة لان لبس المخيط محظور الاحرام فيصير هو مرتكباً محظوراً الاحرام فيلزمه الدم وان فعله في ساعة واحدة كالتطيب ولكننا نقول انما تم جنابته بلبس مقصود واللبس المقصود في الناس عادة يكون في يوم كامل فان من أصبح بلبس الثياب ثم لا ينزعها الى الليل فاذا لبس في هذه المدة تكاملت

الجناية باستمتاع مقصود وفيما دون ذلك لم تتكامل جنيته باستمتاع مقصود فتكفيه صدقة
 الا ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى كان يقول أولاً انه يرجع للرأى الى يمينه قبل الليل فينزع
 ثيابه التي لبسها للناس فكان للباس في أكثر اليوم استمتاعاً مقصوداً عادة والاكثر ينزل
 بمنزلة الكمال قال ولا بأس بأن يلبس الخبز والبرود اذا لم يكن غطيّاً كما كان يفعله في
 غير الاحرام الا انه لا يلبس البرد المصبوغ بالمصفر أو الزعفران أو الورد فقد روى
 ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لبس الزعفران والورد في
 حالة الاحرام وكذلك المصبوغ بالمصفر عندنا وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا بأس به
 لما روى عن عثمان رضي الله عنه انه رأى على عبد الله بن جعفر رضي الله عنه رداء مصفراً
 في احرامه فأنكر عليه ذلك فقال علي رضي الله عنه ما أرى أحداً يعلمنا السنة ولان
 المصفر ليس بطيب فهو قياس ثوب هروري ولا بأس للمحرم أن يلبسه ولكننا نستدل
 بحديث عائشة رضي الله عنها انها كرهت لبس المصفر في الاحرام وكذلك عمر بن الخطاب
 رضي الله عنه أنكر على طلحة الرداء المصفر حتى قال لا تمجل يا أمير المؤمنين فإنه
 ممشوق ولان المصفر له رائحة وان لم تكن زكية فكان بمنزلة الورد والزعفران وتأويل
 حديث عبد الله رضي الله عنه أنه كان قد غسل وصار بحيث لا ينفض قد عرف عبد الله
 ابن جعفر ذلك ولم يعرفه عثمان رضي الله عنه أو كان ذلك مصبوغاً بمدر على لون المصفر
 وقد عرف ذلك علي رضي الله عنه ولم يعرفه عثمان فلهذا قال ما قال فأما المصبوغ على لون
 الحروري وهو أدنى اللون ليس له رائحة فكان قياس المصفر اذا غسل حتى صار بحيث
 لا ينفض وقد بينا هناك أنه لا يلزمه شيء فهذا مثله ثم التقدير في إيجاب الدم عند لبس
 المصبوغ بخو ما بينا في لبس القباء وكذلك لو لبس قميصاً أو سراويل أو قلنسوة يوما الى
 الليل فعليه دم وان كان فيما دون ذلك فعليه صدقة كما بينا وانما أراد بهذا اذا لبسه على الوجه
 المعتاد اما اذا انزله بالسراويل أو ارتدى بالقميص أو تشعب به فلا شيء عليه لانه يحتاج الى
 تكلف حفظه على نفسه عند اشتغاله بالعمل فلا يكون لابساً للمخيط وأما في القلنسوة
 فتغطية الرأس بها يلزمه الجزاء وقد بينا أن المحرم ممنوع عن تغطية الرأس وقد ذكر هشام
 عن محمد رحمه الله تعالى أنه اذا لم يجد الازار ففتق السراويل الا موضع النكبة فلا بأس
 حينئذ بلبسه بمنزلة المنزوع وهو نظير ما ورد به الاثر فيما اذا لم يجد المحرم ثيابين قطع خفيه

أسفل من الكعبين ليصير في معنى التلين وفسر هشام عن محمد رحمه الله تعالى الكعب في هذا الموضع بالفصل الذي في وسط القدم عند معتد الشراك وعلى هذا قال المتأخرون من مشايخنا لا بأس للمحرم بأن يلبس المشك لأنه لا يستر الكعب فهو بمنزلة التلين فان لبس القميص والفلسوة والقباء والسراويل يوما الى الليل فعليه دم واحد لان جنس الجنابة واحد والقصود واحد وهو الاستمتاع بلبس الخيط فعليه دم واحد كما لو حلق رأسه كله وكذلك ان غطى وجهه يوما فعليه دم وقد بينا فيما سبق أنه ليس للمحرم أن يغطي وجهه ولا رأسه عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله تعالى وقد ورد الأثر بالنهي عن تغطية الاحياء في الاحرام لأنه من الوجه فمرقنا أنه لا يغطي وجهه **قال** ولا بأس بأن يلبس الحميان والمنطقة يشدها حقويه فيها نفقته هكذا روى عن عائشة رضي الله عنها أنها سألت هل يلبس المحرم الحميان فقالت استوثق من نفقتك بما شئت وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لم ير للمحرم بأساً بأن يعقد الحميان على وسطه وفيه نفقته وكان مالك رحمه الله تعالى يقول ان كان فيه نفقته فلا بأس وان كان فيه نفقة غيره كرهت له ذلك لأنه لا حاجة الى حمل نفقة غيره ولكننا نقول جواز لبس الحميان والمنطقة باعتبار أنه ليس في معنى لبس الخيط وفي هذا يستوى نفقته ونفقة غيره وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه كره للمحرم لبس المنطقة المتخذة من الأبريسم قليل لأنه في معنى الخيط وقيل هو بناء على أصل أبي يوسف رحمه الله تعالى في كراهة ماثل من الحرير وكثر للرجال **قال** ويتوشع المحرم بالثياب ولا يعقد على عنقه لأنه اذا عقده لا يحتاج في حفظه على نفسه الى تكاف فكان في معنى لبس الخيط وكذلك قالوا اذا اثرت فلا يثني له أن يعقد ازاره على نفسه بحبل أو غيره فقد روي أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً قد شد فوق ازاره حبلاً فقال الق ذلك الحبيل وبلك وكذلك يكره له أن يخل رداءه بخلال لأنه لا يحتاج الى تكاف في حفظه على نفسه ولكنه مع هذا لو فعل لا شيء عليه لان المحذور عليه الاستمتاع بلبس الخيط ولم يوجد ذلك **قال** ويكره له أن يعصب رأسه فان فعل يوماً الى الليل فعليه صدقة لأنه غطى بعض رأسه بالمصابة وهو ممنوع من تغطية الرأس الا أن ما غطي به جزء يسير من رأسه فتكفيه الصدقة لعدم تمام جنائيه وان عصب شيئاً من جسده من علة أو غير علة فلا شيء عليه

لانه غير ممنوع عن تنظية سائر الجسد سوى الرأس والوجه ولكن يكره له أن يفعل ذلك من غير علة كما يكره شد الازار وشد الرداء على ما بينا في قال في وان غطى المحرم ريع رأسه أو وجهه يوما ففعله دم وان كان دون ذلك ففعله صدقة وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى قال ان غطى أكثر رأسه ففعله دم والافعله صدقة لان القليل من تنظية الرأس لا تتم به الجنابة والقلة والكثرة انما تظهر بالمقابلة وهذا أصل أبي يوسف رحمه الله تعالى في المسائل وفي ظاهر الرواية الجواب قال ما يتعلق بالرأس من الجنابة فلا ريع فيه حكم الكمال كالخلق وهذا لان تنظية بعض الرأس استمتاع مقصود يفعله الا تراك وغيرهم عادة بمنزلة خلق بعض الرأس فاما المحرمة فتعفى كل شيء منها الا وجهها وتلبس كل شيء من الخيط وغيره الا الثوب المصبوغ فان فيما لا حاجة بها الى لبسه فهي بمنزلة الرجل وفيما يحتاج الى لبسه وستره يخالف حالها حال الرجل وقد بيناه في قال في ولا بأس لها أن تلبس القفازين هكذا روي عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أنه كان يلبس بناته القفازين في الاحرام ولها أن تلبس الحرير والحلي وعن عطاء رحمه الله تعالى أنه يكره للنساء لبس الحلي في الاحرام والصحيح أنه لا بأس به وقد روي عن ابن عمر رضي الله عنه أنه كان يلبس نساءه الحلي في حالة الاحرام ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأتين تطوفان بالبيت وعليهما سواران من ذهب الحديث فدل أنه لا بأس بذلك في قال في وكل ما يحل للمرأة ان تلبسه في غير حالة الاحرام فكذلك يحل في حالة الاحرام الا المصبوغ على ما بينا في قال في ولا بأس بان تسدل الحمار على وجهها من فوق رأسها على وجهه لا يصيب وجهها وقد بينا ذلك عن عائشة رضي الله عنها لان تنظية الوجه انما يحصل بما يماس وجهها دون ما لا يماسه فيكون هذا في معنى دخولها تحت سقف ويكره لها ان تلبس البرقع لان ذلك يماس وجهها فان لبس المحرم مالا يحل له من الثياب أو الخفاف يوما وأكثر من ذلك لضرورة فعليه أي الكفارات شاء وقد بينا فيما سبق ان ما يجب الدم بلبسه في غير موضع الضرورة اذا لبسه لاجل الضرورة يتخير فيه بين الكفارات ماشاء وذكر في الرقيات عن محمد رحمه الله تعالى قال اذا اضطر الى لبس قميص فلبس قميصين فعليه أي الكفارات شاء واذا اضطر الى لبس قميص فلبس معه عمامة أو قلنسوة فعليه دم في لبس القلنسوة ويتخير في الكفارات أيها شاء في لبس القميص لان في الفصل الاول زيادة في موضع الضرورة فلا تكون جنابة ابتداء كما لو اضطر الى لبس قميص فلبس جبة وفي الفصل الثاني الزيادة في

غير موضع الضرورة فكانت جناية مبتدأة فتعلق بها ما هو موجبها **هو** قال **هو** فان لبس الخيط للضرورة أيا ما وكان ينزع بالليل للنوم للاستثناء عن ذلك فهذه كلها جناية واحدة بخلاف ما اذا نزع لزوال الضرورة ثم اضطر اليه بعد ذلك بلبس فانه يلزمه كفارة أخرى لأن حكم الضرورة الأولى قد انتهى بالبراءة **وهو** نظير ما تقدم فيه من بداوى القرحة بدواء فيه طيب مرارا ان عليه كفارة واحدة ما لم يبرأ فاذا برى ثم خرجت به قرحة أخرى فداواها بالطيب فهذه جناية أخرى ولو كان به حتى غب فمكان يلبسه يوم الحى ولا يلبسه في غير ذلك فهذه كلها جناية واحدة لا يجب بها الا كفارة واحدة لان العلة المحوكة الى اللبس قائمة أرايت لو جالس في الشمس فاستغنى عن لبس الخيط فلما ذهبت الشمس احتاج الى الخيط فأعاد اللبس أكانت هذه جناية أخرى بل الكل جناية واحدة مادامت العلة قائمة فمليه أى الكفارات شاء فان اختار الاطعام فدعى المساكين فقدمهم وعشاهم أجزاء ذلك في قول أبى يوسف رحمه الله تعالى ولم يجزه في قول محمد رحمه الله تعالى فأبو يوسف رضى الله تعالى عنه اعتبر المقصود فقال هذا طعام كفارة فيتأدى بالتفدية والتشبية كسائر الكفارات ومحمد رحمه الله تعالى يعتبر المنصوص عليه فيقول المنصوص عليه الصدقة هنا لقوله تعالى ففدية من صيام أو صدقة أو نسك وما ورد بانقطة الصدقة لا يتأدى بطعام الاباحة كالزكاة وصدقة الفطر **هو** قال **هو** فان لبس المحرم قيصه ولم يزرره فعليه الجزاء لأن استناعه بلبس الخيط قد تم فانه يستغنى عن التكلف لحفظ الفميص على نفسه وان لم يزرره **هو** قال **هو** ولا بأس للمحرم بلبس الطيبان فانه بمنزلة الرداء ولكنه يكره له ان يزرره عليه وهذا قول ابن عمر رضى الله عنه وكان ابن عباس رضى الله عنه يقول لا بأس بذلك لان الطيبان ليس بمخيط ولكننا أخذنا بقول ابن عمر رضى الله عنه لان الازار محبب عليه ولانه اذا زرره لا يحتاج الى التكلف لحفظه على نفسه فكان بمنزلة لبس الخيط **هو** قال **هو** ولا بلبس المحرم الجوربين كما لا يلبس الخفين وقد بينا هذا **هو** قال **هو** ولا بأس بأن يضرب المحرم فسطاطا يستظل فيه عندنا وكان مالك رحمه الله تعالى يكره ذلك وهذا مروى عن ابن عباس رضى الله عنه ولكننا أخذنا بما روى ان عثمان رضى الله عنه كان يضرب له فسطاط في احراره وان عمار بن ياسر رضى الله عنه كان اذا آذاه الحر اتى ثوبه على شجرة واستظل تحته ولانه لا بأس بأن يستظل بسقف البيت لان ذلك لا يماس بدنه فكذلك الفسطاط **هو** قال **هو** وان دخل تحت ستر الكعبة حتى غطاه فان كان

الستر يصيب رأسه ووجهه كرهت له ذلك لتغطية الرأس والوجه به وإن كان لا يصيب رأسه ولا وجهه فلا بأس به ولا شيء عليه لأن التغطية إنما تحصل بما يماس بدنه وعلى هذا لو حمل المحرم شيئاً على رأسه فإن كان شيئاً من جنس مالا يغطي به الرأس كالطست والاجانة ونحوها فلا شيء عليه وإن كان من جنس ما يغطي به الرأس من الثياب فعليه الجزاء لأن مالا يغطي به الرأس يكون هو حاملاً لاستتملا الا ترى ان الامين لو فعل ذلك لا يصير ضامناً هو قال **هـ** فإن كان المحرم ثالثاً فقط رجل وجهه ورأسه بثوب يوماً كاملاً فعليه دم لأن ما فعله به غيره كفعله في الجزاء وإن كانا يفترقان في المأثم وقد بيناه في حلق الرأس والجماع ونحوه وعذر الموم لا يمنع إيجاب الجزاء عليه كما لو انقلب على صيد في حال نومه فقتله هو قال **هـ** صبي أحرم عنه أبوه وجنبه ما يحجب المحرم فليس توباً أو أصاب طيباً أو صيداً فليس عليه شيء عندنا والشافعي رحمه الله تعالى يوجب الكفارة المالية على الصبي كالبالغ بناء على أصله في إيجاب الزكاة عليه ويأمر الولي بإدائه من ماله وعندنا المالى والبدنى سواء في أن وجوب ذلك يبنى على الخطاب والصبي غير مخاطب ثم أحرام الصبي للتخلف فلا تحقق جنائنه في الأحرام بهذه الأفعال وهذا لأنه ليس للاب عليه ولاية الإلزام فيما يضره ولو جعلنا أحرامه ملزماً إياه في الاجتناب عن المحظورات وموجباً للكفارة عليه لم يكن تصرف الاب في الأحرام واقعاً بصفة النظر له فلهذا جعلناه تخلفاً غير ملزم إياه فلا يلزمه الجزاء بارتكاب المحظور غير أن الأب يمنعه من ذلك لتحقيق معنى التخلق والاعتقاد

باب النذر

هو قال **هـ** وإذا حلف بالمشي الى بيت الله تعالى فحُث فعليه حجة أو عمرة استحسننا وفي القياس لاشي عليه لأن الالتزام بالنذر إنما يصح فيما يكون من جنسه واجب شرعاً والشي الى بيت الله تعالى ليس من جنسه واجب شرعاً فلا يصح الالتزام بالنذر توضيحه أن الالتزام باللفظ ولم يلزمه ما تلفظ به بالاتفاق وهو المشي فلأن لا يلزمه ما لم يتلفظ به من الحج والعمرة أولى ولكننا تركنا القياس بحديث على رضي الله عنه قال فيمن نذر المشي الى بيت الله تعالى فعليه حجة أو عمرة والعرف الظاهر بين الناس أنهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النفسك واللفظ اذا صار عبارة عن غيره مجازاً سقط اعتبار حقيقته ويجعل

كانه تلفظ بما صار عبادة عنه ولا يلهي لم يتصور له رتبة في المشي لانه لا يحرم فكله في
 الاحرام بهذا اللفظ والاحرام لاداء اُسده فلهذا كره في شجر وكلمة فكله انتم به
 اللفظ ما يخرج به عن الاحرام فلهذا يلزمه حجة أو عمدة وتحتوي على ما كرهتم فإذا ركب
 أراق دماً لحديث عقبة بن عامر رضي الله تعالى عنه حيث قدم رسول الله أن أنشئ نذرت
 أن تمح ما شية فقال صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى غني عن تعذيب أعنتك مرها فترك
 ولترق دماً ولأن الحج ماشياً أفضل فإن الله تعالى قدم المشاة على الركبان فقد يؤثروا رجالاً
 وعلى كل ضامر ولهذا كان ابن عباس رضي الله تعالى عنه بعد ما كف بصره يأسف على
 تركه الحج ماشياً والحسن بن علي رضي الله تعالى عنه كان يمشي في طريق الحج والجنان
 تقاد بجنبه قفيل له ألا تركت فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من
 مشى في طريق الحج كتب الله له بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم قيل وما
 حسنات الحرم قال الواحدة بسببانه ضعف فإذا ثبت أن المشي أفضل قلنا إذا ركب فقد
 أدى أقصى مما ألزم فعليه لذلك دم فإن قيل كيف يستقيم هذا وقد كره أبو حنيفة رحمه الله
 تعالى المشي في طريق الحج قلنا لا كذلك وإنما كره الجمع بين الصوم والمشى وقال إذا
 جمع بينهما ساء خلقه فجادل رفيقه والجدل منهى عنه فإن اختار المشى فالصحيح من المذهب
 أنه يلزمه المشى من بيته وقال بعض أصحابنا رحمه الله تعالى يلزمه المشى من الميقات لانه
 ألزم المشي في النسك وذلك عند احرامه من الميقات ولكن العادة الظاهرة أن الناس بهذا
 اللفظ يقصدون المشى من بيوتهم وقد قال علي وابن مسعود رضي الله عنهما في قوله تعالى
 وأتموا الحج والعمرة لله قال أتمامها أن تحرم بهما من ديرة أهل الميقات الرجل في الاحرام
 منزله ولكن برخص له في تأخير الاحرام الى الميقات ولو أحرم من بيته لا إشكال أنه
 يمشي من بيته فكذا إذا أخر الاحرام قلنا يمشي من بيته كما ألزم ثم لا يركب الى أن يطوف
 طواف الزيارة لأن تمام الخروج من الاحرام به يحصل فإن تمام التحال في حق النساء إنما يحصل
 بالطواف وإذا اختار العمرة مشى الى أن يحلق فإن قرن بهذه العمرة حجة الاسلام أجزاء
 لأن القارن يأتي بكل واحد من النسكين يكمله فذلك العمرة ألزمه بالنذر والحج حجة
 الاسلام وقد أداما بصفة الكمال فعليه دم القرآن لذلك وإن كان ركب فعليه دم ركوبه مع
 دم القرآن قال في كل من وجب عليه دم في الماسك جاز أن يشاركه في بدنة ستة نفر

قد وجبت عليهم الدماء فيها ألا ترى أن الذي صلى الله عليه وسلم جوار ذلك في كل سبعة من
 أصحابه سام المدينة ولا فرق بين أن يكون جنس الواجب عليهم واحداً أو محلهما في حكم
 الحوار حتى إذا قصد دمهم دم المنة ودمهم دم الإحصار وجراء الصيد فذلك حائر
 بخلاف ما إذا قصد دمهم اللحم لأن الواجب إراقة دم هو قرية وإراقة الدم في كونه قرية
 لا يخرأ فإذا قصد دمهم اللحم لم يكن فيه معنى القرية حالصاً فأما عند اختلاف جهات القرية
 فقد صد كل واحد منهم معنى القرية فقط فهذا يتأدى الواجب به ولو كان كله جنساً واحداً
 كان أحب إلى لأن دماء العرب محلفة بعضها لا يحل السؤل منه للإغنيا، كدماء الكفار
 ودمها يحل فإذا اتحد الحرس فقد اتحد معنى القرية في المذبح فيكون أقرب إلى الحوار
 قال في ما إذا نذر المشي إلى بيت الله تعالى ونوي مسجد المدينة أو مسجد بيت المقدس أو
 مسجداً آخر فلا شيء عليه أما صحة بيته فلاها مطابقة للمعط والمساجد كلها سيوت الله تعالى
 قال الله تعالى في سيوت أدن الله أن ترفع وإذا عملت بيته صار ذلك كالملعوط به فلا يلزمه شيء
 لأن سائر المساجد يباح دخولها بغير إحرام فلا يصير به مقراً للإحرام وعلى هذا لو قال أما
 أمشي إلى بيت الله تعالى قال فان نوي به المدة فلا شيء عليه لأن المواعيد لا يتحقق بها الإحرام
 ولكن يندب إلى الوفاء بالوعد وإن نوي به النذر كان نذراً وكذلك إن لم يكن له نية فهو
 بدر وكذلك إن لم يكن نوي شيئاً من المساجد فهو على السكبة للعادة الظاهرة فإن الناس إذا
 أطلقوا هذه اللمعة يريدون بها السكبة وعلى هذا لو قال على المشي إلى مكة أو إلى السكبة فهو
 وقوله إلى بيت الله سواء وقوله وإن قال على المشي إلى الحرم أو إلى المسجد الحرام فلا شيء
 عليه في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى أحداً بالقياس فيه لأن الناس لا يطلقون هذا اللمع
 عادة لإرادة الإحرام بالحج والعمرة بخلاف ما تقدم من الالفاظ الثلاثة ثم المسجد الحرام بمنزلة العاء
 للسكبة والحرم بمنزلة العاء لمكة فلا يجعل ذكر العاء كذكر الأصل في النذر بل يجعل هذا
 بمنزلة ما قال الله على المشي إلى الصفا أو إلى المروة أو إلى مقام إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه
 فلا يلزمه شيء وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى قالوا أحذ بالاحتياط أو بالاستحسان في
 هذين المصلين أيضاً لأنه لا يتوصل إلى الحرم أو إلى المسجد الحرام إلا بالإحرام فصار بهما
 مثراً للإحرام قال في ما إذا نذر على السفر إلى مكة أو الذهاب أو الإتيان إلى مكة أو
 الركوب فلا شيء عليه والقياس في الالفاظ كلها واحد ولكن فيما تمارف الناس الإحرام

النسك به تركنا القياس فيه للعرف فما لاعرف فيه أخذنا بالقياس فان قال ان قلت فلانا
 لله على حجة يوم اكلمه بنوى انه يجب عليه يوم يكلمه فكلماه وجب عليه حجة بقضيتها
 متى شاء ولم يكن محرما بها يومئذ مالم يحرم بمنزلة ما لو قال على حجة اليوم كانت واجبة عليه
 يحرم بها متى شاء لانه التزامها في ذمته والشروع في الأداء لا يتصل بالالتزام في الذمة كسائر
 الابدات فان من قال لله على ان اصوم اليوم لا يصير صائما بنذره والاحرام شروع في الأداء
 فلا يثبت بالالتزام ولان ما يوجب على نفسه معتبرا بما أوجب الله تعالى عليه ومن وجب عليه
 الحج بوجود الزاد والراحلة لا يصير محرما بنفس الوجوب عليه فكذلك لا يصير محرما
 بمجرد ما قال وان وصل الاستثناء بنذره لم يلزمه شيء لان الاستثناء يخرج الكلام من أن
 يكون عزيمة قال صلى الله عليه وسلم من حلف بطلاق أو عتاق واستثنى فلا حنث عليه
 ولو قال لا آخر على حجة ان شئت فقال قد شئت فهو عليه لان تمليق النذر بالشرط صحيح
 فاذا علقه بمشيئته وشاء جعل كأنه أرسل النذر عند ذلك فيلزمه كالطلاق والعتاق وقوله على
 حجة مثل قوله لله على حجة لأن الحج لا يكون الا لله تعالى والالتزام بقوله على ولو قال
 ان فعلت كذا فأنا أحرم فان نوى به المدة فلا شيء عليه وان نوى به الاجاب لزمه اذا فعل
 ذلك اما حجة أو عمرة وان لم يكن له نية فالقياس أن لا يلزمه شيء لأن ظاهر لفظه عدة
 وفي الاستحسان يلزمه لان في عرف اللسان يراد بمثله التحقيق للحال . ألا ترى أن
 المؤذن يقول أشهد أن لا اله الا الله والشاهد يقول بين يدي القاضي أشهد ويريد به التحقيق
 لا المدة وقوله أنا أهدي بمنزلة قوله أنا أحرم **وقال** وان قال ان فعلت كذا فأنا أحج بفلان
 حنث فان كان نوى فأنا أحج وهو معنا فليبه أن يحج وليس عليه أن يحج به وان نوى أن
 يحججه فمأبه أن يحججه كما نوى لان الباء للاتصاف فقد ألصق فلانا بحججه وهذا يحتمل معنيين
 أن يحج فلان معه في الطريق وأن يعطى فلانا ما يحج به من المال والتزام الاول بالنذر
 غير صحيح والتزام الثاني صحيح لان الحج يؤدي بالمال عند اليأس عن الأداء بالبدن فكان
 هذا في حكم البدل وحكم البدل حكم الاصل فيصح التزامه بالبدل كما يصح التزامه بالاصل فان
 نوى الوجه الاول عمات نيته لاحتمال كلامه ولكن النوى لا يصح التزامه بالنذر فلا يلزمه
 به شيء وانما عليه أن يحج بنفسه فقط وان نوى الثاني فقد نوى ما يصح التزامه بالنذر فيلزمه
 ذلك واذا لزمه ذلك فلما أن يعطيه من المال ما يحج به أو يحج به مع نفسه ليحصل به الوفاء

بالنذر فان لم يكن له نية فعليه أن يحجج وليس عليه أن يحجج فلانا لان لفظه في حق فلان
 محتمل والوجوب لا يحصل باللفظ المحتمل وان كان قال فعلى ان احجج فلانا فهذا محكم غير
 محتمل فانه تصریح بالانضمام باحجاج فلان وذلك صحيح بالنذر ولو قال ان فعلت كذا فأنا أهدي
 فلانا ففعل ذلك الفعل فلا شيء عليه لان النذر بالهدى لا يصح الا في الملك وهو قد نذر
 هدى ما لا يملكه وما لا ماله فيه فكان نذره لمؤا اذ لا ولاية له على فلان ليهديه الا أن
 يكون فلان ذلك ولده فحينئذ يكون على القياس والاستحسان المعروف في نذر ذبح الولد
 هو قال **﴿**ولو قال ان فعلت كذا فأنا أهدي كذا وسمى شيئا من ماله فعليه أن يهديه
 لانه التزم أن يهدي ما هو مملوك له والهدى قربة والتزام القربة في محل مملوك له صحيح
 كما لو نذر أن يتصدق به ثم الاهداء يكون الى مكان وذلك المكان وان لم يكن في لفظه
 حقيقة ولكن صار معلوما بالعرف أنه مكة فان الله تعالى قال في الهدايا ثم محلها الى البيت
 العتيق فاذا أتمين المكان بهذا المعنى فان كان ذلك الشيء مما يتقرب باراقه دمه فعليه أن
 يذبحه بمكة وان كان لا يتقرب باراقه دمه وانما يتقرب بالتصدق به فانه يتصدق به على مساكين
 مكة وان كان ذلك الشيء لا يستطيع أن يهديه بنفسه كالدار والارض فعليه أن يهديه بقيته
 لان التقرب يحصل بالعين تارة ويحصل بمعنى المالية أخرى فاذا كانت العين لا تحول من
 مكان الى مكان عرفنا ان مراده التزام التصديق بمالته فعليه ان يهدي قيمته يتصدق به على
 مساكين مكة وان اعطاه حجة البيت أجزاء بعد أن يكونوا قراء لانهم بمنزلة غيرهم من
 المساكين هو قال **﴿**وكذلك ان قال فتوبى هذا ستر البيت أو قال انا أضرب به حطيم
 البيت فعليه أن يهديه استحسانا وفي القياس لا شيء عليه لان ما صرح به في كلامه لا يلزمه
 لانه ليس بقربة فلان لا يلزمه غيره أولى وفي الاستحسان انما يراد بهذا اللفظ الاهداء به
 فصار اللفظ عبارة عما يراد به غيره فكانه التزم أن يهديه لان اللفظ متى صار عبارة عن غيره
 سقط اعتباره في نفسه حقيقة هو قال **﴿**وان قال مالى هدى فعليه أن يهدي ماله كله قال
 بلنا عن ابراهيم أنه قال في مثل هذا يتصدق بماله كله ويمسك منه قدر قوته فاذا أفاد مالا
 يتصدق بقدر ما أمسك وأورد هذه المسئلة في كتاب الهبة فيما اذا قال مالى صدقة فقال في
 القياس ينصرف هذا الى كل مال له وهو قول زفر رحمه الله تعالى وفي الاستحسان ينصرف
 الى مال الركاة خاصة بخلاف إما اذا قال جميع ما أملك فمن أصحابنا من قال ما ذكر هنا جواب

القياس لان الزام الهدى في كل مال كالزام الصدقة في كل مال والاصح أن يفرق بينهما فيقال في لفظة الصدقة انما حمل هذا اللفظ على مال الزكاة خاصة اعتباراً لما يوجبه على نفسه بما أوجبه الله تعالى عليه وما أوجب الله تعالى عليه من الصدقة في المال يختص بمال الزكاة فكذلك ما يوجبه العبد على نفسه وهنا انما أوجب الهدى وما أوجب الله تعالى من الهدى لا يختص بمال الزكاة فكذلك ما يوجبه على نفسه فلاننا اعتبرنا فيه حقيقة اللفظ ولكنه بمسك مقدار قوته لان حاجته مقدمة على حاجة غيره فاذا أعاد مالا تصدق بمثل ما أمسك لتمتق حق المساكين به ثم قال وكذلك ان قال كل مالى صدقة في المساكين فهذا مثل الأول في قول ابراهيم رحمه الله تعالى وهذا العطف يؤيد ما قلنا أولاً أن الذكور جواب القياس فان القياس والاستحسان منصوص عليهما في لفظ الصدقة في كتاب الهبة وان قال ان فعلت كذا فغلامي هذا هدى فباعه ثم فعل ذلك لم يلزمه شيء لان المعاق بالشرط عند وجوده كالمشأ ولو أنشأ النذر عند ذلك الفعل لم يلزمه شيء لان العبد ليس في ملكه فكذلك اذا وجد الشرط وكذلك ان كان الغلام في غير ملكه حين حلف ثم اشتراه ثم فعل ذلك لان الممين بالنذر في محل معين لا يصح الا باعتبار الملك او الاضافة الى الملك ولم يوجد الملك ولا الاضافة الى الملك في المحل وقت الممين فلم يمتد يمينه أصلاً **وقال** وان قال ان كلمت فلاناً فهذا المملوك هدى ثم اشتراه صحت يمينه لوجود الاضافة الى الملك ثم عند وجود الشرط وهو الكلام يصير كانه أرسل النذر وانما ينصرف الى شراء بعده لا الى شراء سبقه **وقال** وان قال فهذه الشاة هدى الى بيت الله تعالى أو الى مكة أو الى الكعبة وهو يملكها فعليه أن يهديها لانه لو أطلق الزام الهدى صح نذره باعتبار هذا المكان فاذا صرح به كان أولى **وقال** واذا قال الى الحرم أو الى المسجد الحرام لم يلزمه أن يهديهما في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ولزمه ذلك عندهما وهو نظير ما سبق من الزام المشي الى الحرم أو الى المسجد الحرام لما جعل ذكر هذين الموضعين عندهما كذكر مكة ولم يجعل كذلك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كذلك هنا فان قيل فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى ينبغي أن يلزمه هنا لأن ذكره الحرم والمسجد الحرام غير ملزم فكانه لم يذكر ولكنه قال هذه الشاة هدى فتلزمه بخلاف الشيء فان هناك لو قال على مثلي لا يلزمه شيء قلنا هذا غير صحيح لانه اذا قال هذه الشاة هدى انما يلزمه باعتبار

أن ذكر مكة بصير مضرآ في كلامه بدلالة العرف فاذا نص الى الحرم أو الى المسجد
 الحرام لا يمكن أن يجعل ذكر مكة مضرآ في كلامه ولهذا لا يلزمه شيء عنده **وقال** وكل
 شيء يجعله على نفسه من المناع والرفيق فاما عليه أن يبيعه ويتصدق به على مساكين
 أهل مكة وان تصدق به بالكوفة أجزاء وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا يجزئه
 لانه الترم المهدى والمهدى لا يكون الا في موضع فكان من ضرورة ما نص عليه نهي
 مساكين أهل مكة للتصدق عليهم ولكننا نقول هو بهذا اللفظ ملتزم للقرية في هذه الحال
 والعمل الذي هو قرينة في هذه الحال التصديق بها فكأنه نذر أن يتصدق بها والتصدق على
 فقراء الكوفة كالتصدق على فقراء مكة لان معنى القرينة في التصديق انما يحصل بسدخلة المحتاح
 وفي هذا فقراء مكة وفقراء الكوفة - واه **وقال** وكل هدى جملة على نفسه من الابل والبقر
 والنعمة فعليه ان يذبح بمكة لان فعل القرينة في هذه الحال باراقة الدم واراقة الدم لا تكون قرينة
 الا في مكان مخصوص وهو الحرم أو زمان مخصوص وهو يوم النحر وفي لفظه ما ينفي عن
 المسكان دون الرمان ولهذا كان عليه ان يذبح بمكة وبمد الذبح صار المذبح لله تعالى خالعا
 فالسبيل ان يتصدق بلحمه والأولى ان يتصدق به على مساكين مكة وان تصدق على
 غيرهم أجزاء عندنا لما يبا في الفصل الأول وان كان ذلك في أيام النحر فعليه ان يفرج يمينه
 كما هو السنة في الهدايا وان كان في غير أيام النحر فعليه ان يذبح بمكة وهذا على سبيل بيان
 الأولى فاما في حكم الجواز اذا ذبحه في الحرم جاز كما قال صلى الله عليه وسلم من منحر وجذاج
 مكة كلها منحر **وقال** ولو قال ان فعلت كذا فلي هدى فعليه كان عليه ما استيسر من
 الهدى شاة لان اسم الهدى عند الاطلاق يتناول الابل والبقر والنعمة فان هذه الحيوانات
 يتقرب بارافة دمها الا ان عند الاطلاق يلزمه المتيقن وهو الشاة فان نوى الابل أو البقر كان
 عليه ما نوى لانه شدد الأمر على نفسه في نيته ونوى التعظيم فيما التزمه من الهدى قبله
 ما نوى ولا يذبحها الا بمكة لتصريحه بالهدى فان كان قال على بدنة فان كان نوى شيئا
 من البدن يبيعه فعليه ما نوى لان المنوي اذا كان من احتمالات كلامه فهو كالصرح به وان لم
 يكن له نية فعليه بقرة أو جزور لان اسم البدنة مشتق من البدانة وهي الضخامة والعظم وذلك
 لا يتناول الشاة وانما يتناول البقرة والجزور هكذا نقل عن علي وابن عباس رضي الله عنهما وعن
 ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهما ان لفظة البدنة لا تتناول الا الجزور فان سأل

ابن مسعود رضي الله عنه ان صاحباً لما أوجب بدنة افتجزى البقرة فقال ثم صاحبكم فقال
من بنى رباح فقال ومتى اقتنت بنو رباح البقر وانما وهم صاحبكم الابل ثم ان كان نوى ان
ينحرها بمكة فليس له ان ينحرها الا بمكة كما نوى لان المنوي كالصرح به وان كان لم يكن له
نية ينحرها حيث شاء في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقال أبو يوسف رحمه الله
تعالى لا يجوز له الا ان ينحرها بمكة وجه قوله انه التزام التقرب باراقة الدم واراقة الدم لا تكون
قربة الا في مكان مخصوص أو زمان مخصوص واذا لم يختص صا بالزمان يختص بالسكان وهو
الحرم كما لو أوجبه بلفظة الهدى وهما قالان كما لا يختص بالزمان لانه ليس في لفظه ما يدل عليه
فكذلك لا يختص بالمكان لانه ليس في لفظه البدنة ما يدل عليه بخلاف لفظه الهدى واذا لم
يكن في لفظه ما يدل على مكان أو زمان عرفنا ان مراده التزام التقرب والتصدق باللحم
وذلك يحصل في أى موضع نحر وهو قياس ما لو قال لله على جزور كان له ان ينحر في أى
مكان شاء ولكن أبو يوسف رحمه الله تعالى يفرق بينهما فيقول لاعادة في استعمال لفظه الجزور
في معنى الهدى بخلاف لفظه البدنة . ألا ترى أن اسم البدنة لا ينطلق الا على ما هو معد
للقربة كاسم الهدى بخلاف اسم الجزور ولعني القربة جملة اسم البدنة متناولا للبقرة والجزور
جميعاً لأن كل واحد منهما يجوز في الهدايا والضحايا عن سبعة فرقتنا أن معنى التقرب باراقة
الدم معتبر في لفظه البدنة كما هو معتبر في لفظه الهدى فكان مختصاً بالحرم ^{وقال} ولا
يقتل الا هدى متعة أو قران أو تطوع من الابل والبقر دون النعم والكلام في فصول .
أحدها أن التقليد في الهدايا سنة ثبتت بقوله تعالى ولا الهدى ولا القلائد وصح أن النبي صلى
الله عليه وسلم نذر هداه في حجة الوداع وصفة التقليد هو أن يلقى على عنق البدنة نعل أو
قطعة ادم أو عروة ، زيادة قيل والمعني فيه اعلام الناس ان هذا أعد للتطوع باراقة دمه فيصير
جلده عن قريب مثل هذه القطعة من الجلد والمقصود به التشهير وقد بينا أن التشهير فيما
هو نسك دون ما هو جبر ولهذا لا يقتل الا هدى متعة أو قران أو تطوع والمقصود أن لا يمنع
من الماء والعلف اذا علم أنه هدى وهذا فيما يبعد عن صاحبه في الرعى كالابل والبقر دون
النعم فان النعم يدم اذا لم يكن صاحبه معه فلم لا يقتل النعم وهذا عندنا وعلى قول مالك
رحمه الله تعالى يقتل النعم أيضاً لأن التقليد سنة في الهدايا والنعم من الهدايا وقد ورد فيه أثر
ولكنه شاذ فلم نأخذ به وهذا لان تقليد النعم غير معتاد في الناس فظاهر بخلاف تقليد الابل

والبقر ﴿قَالَ﴾ والتجليل حسن لان هذا يارسول الله كانت مقلدة بحالة حيث قال لعلي رضي
 الله عنه تصدق بجلالها وخفائها وان ترك التجليل لم يضره والتقليد أحب الى من التجليل
 لان للتقليد ذكر في كتاب الله تعالى دون التجليل وأما الاشعار فهو مكروه عند أبي
 حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما هو حسن في البدنة وان ترك لم يضره وصفة الاشعار هو أن
 يضرب بالمبضع في احد جابي سنم البدنة حتى يخرج الدم منه ثم يقطع بذلك الدم سنمه
 سمي ذلك اشماراً بمعنى أنه جعل ذلك علامة له والاشعار هو الاعلام وكان ابن أبي ليلى
 رحمه الله تعالى يقول الاشعار في الجانب الأيسر من السنم وقد صح في الحديث أن النبي
 صلى الله عليه وسلم أشمر البدن بيده وهو مروى عن الصحابة رضي الله عنهم طاهر
 حتى قال الطحاوي رحمه الله تعالى ما كره أبو حنيفة رحمه الله تعالى أصل الاشعار وكيف
 يكره ذلك مع ما اشتهر فيه من الآثار وانما كره إشعار أهل زمانه لانه رآهم يستقصون
 ذلك على وجه يخاف منه هلاك البدنة لسرايته خصوصاً في حر الحجاز فرأى الصواب في
 سد هذا الباب على العامة لانهم لا يراعون الحسد فأما من وقف على ذلك بأن قطع الجلد
 فقط دون اللحم فلا بأس بذلك ثم حجتها من حيث المعنى لان المقصود من الاشعار والتقليد
 اعلام بأنها بدنة حتى اذا ضلت ردت واذا وردت الماء والمطعم لم تمنع لكن هذا المقصود
 بالتقليد لا يتم لان القلادة تحل ويحتمل أن تسقط منه فانما يتم بالاشعار لانه لا يفارقه فكان
 الاشعار حسناً لهذا وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول معنى الاعلام بالتقليد يحصل وهو
 لا كرام البدنة وليس في الاشعار معنى الاكرام بل ذلك يؤذي البدنة ولان التجليل مندوب
 اليه وانما كان مندوباً لدفع أذى الذباب عن البدنة والاشعار من جوارب الذباب فلهذا
 كرهه أبو حنيفة رحمه الله تعالى ﴿قَالَ﴾ ولا يصير بالاشعار والتجليل محرماً وانما يصير
 محرماً بالتقليد واصل هذا ان الاحرام لا يعتقد بمجرد النية عندنا وفي أحد قولي الشافعي رحمه
 الله تعالى يعتقد بمجرد النية وجعل الاحرام قياس الصوم من حيث أنه التزام الكف عن
 ارتكاب المحظورات ومثل هذه العبادة يحصل الشروع فيها بمجرد النية كالصوم وعلى
 قولنا الاحرام قياس الصلاة لان الاحرام لاداء الحج أو العمرة وذلك يشتمل على اركان
 مختلفة كالصلاة فكما لا يصير شارعاً في الصلاة بمجرد النية بدون التحريم فكذلك في
 الاحرام بخلاف الصوم فانه ليس للصوم اركان واحد وهو الامساك وذلك معلوم زمانه

فكان الوقت للصوم معياراً ولهذا لا يصح في كل زمان الصوم واحد فبعد وجود النية ودخول وقت الاداء لا حاجة الى مباشرة فعل الاداء فلذا صار شارعا فيه بمجرد النية وهنا الزمان ليس بمعيار للحج ولهذا صح اداء النفل في الزمان الذي يؤدي فيه الفرض وانما اداؤه بافعاله وبمجرد النية لا يصير مباشراً للفعل فلا يصير شارعاً في الاداء أيضاً ولكن لو قلنا البدنة بنية الاحرام أو أمر فقلده وهو ينوي الاحرام صار محرماً عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يصير محرماً الا بالنية على القول الذي يقول لا يستعد الاحرام بمجرد النية وحجته في ذلك أن الفعل لا يقوم مقام الـ كره في التحريم للعبادة كما في الصلاة لما كان الشروع فيها بالتكبير لا يقوم الفعل فيه مقامه حتى لو ركع أو سجد بنية الشروع في الصلاة لا يصير شارعاً ولا فرق بينهما لان الهدى نكس في هذه العبادة كالركوع والسجود في الصلاة توضيحه ان تقليد الهدى لا يكون أقوى من اراقة دم الهدى وباراقة دم الهدى على قصد الاحرام لا يصير محرماً فكذلك بالتقليد وحجتها في ذلك قوله تعالى ولا الهدى ولا القلائد الى أن قال واذا حللتم فاصطادوا ولم يتقدم ذكر الاحرام في قوله واذا حللتم فاصطادوا اشارة الى أن الاحرام يحصل بتقليد الهدى وذلك مروى عن الصحابة عمر وابن مسعود وابن عباس رضي الله تعالى عنهم حتى روى عن قيس بن سعد أنه كان يغسل رأسه فبعد ما غسل أحد شقي رأسه نظر فاذا هداياه قد قلدت فقام وترك غسل الشق الآخر وقال اما إن من قلدت هذه الهدايا له فقدم احرم والمعنى فيه أن الحج يشبه الصلاة من وجه والصوم من وجه فمن حيث أنه ليس في انثته ذكر مفروض كان مشبهاً بالصوم ومن حيث أنه يشتمل على أركان مختلفة كان مشبهاً بالصلاة فيوفر على الشبهين حظهما من الحكم فنقول يشبهه بالصلاة لا يصير شارعاً فيه بمجرد النية وبشبهه بالصوم يصير شارعاً فيه وان لم يأت بالذكر اذا أتى بفعل يقوم مقام الـ كره وهذا لان المقصود بالثانية اطهار لإجابة الدعوة وبتقليد الهدى يحصل اظهار الاجابة أيضاً وفرق بين التجليل والتقليد فقال بالتجليل لا يصير محرماً وان نوى لان التجليل لا يختص به ما أعد للقرية فقد تجلّل البدنة لا على قصد التقرب بها فلا يكون ذلك دليلاً للاجابة بخلاف التقليد بالصفة التي ذكرنا فانه لا يكون الا عند قصد التقرب فكان اظهار الاجابة وكذلك بالاشعار لا يصير محرماً اما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلا يشكّل لأن الاشعار مكروه عنده فكيف يصير

محرما به وعندهما الاشعار بمنزلة التجليل فانه اخراج شيء من الدم من البدنة وذلك
 لا يختص بحال القرب بها فلم يكن ذلك دليل الاجابة فلماذا لا يصير محرما ثم اذا نوى عند
 التقليد حجة أو عمرة فهو على ما نوى لأن التقليد بمنزلة التلبية وان لم يكن له نية في حجة
 أو عمرة انما نوى الاحرام فقط فهو بمنزلة ما لو أتى بنية الاحرام مطلقا فان شاء جمعه حجا
 وان شاء جمعه عمرة وان قلنا الشاة بنية الاحرام لا يصير محرما لما بينا أن التقليد في الشاة
 ليس بقربة فلا يصير به محرما وان قلنا الهدى وبث به وهو لا ينوي الاحرام ثم خرج في
 أثره لم يصير محرما حتى يدرك هديه فاذا أدركه وصار معه صار محرما الآن والأصل فيه
 حديث عائشة رضي الله تعالى عنها قالت كنت أقل فلأثد هدى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم يهدي قلدها وبث بها وأقام بأهله حلالا لا يحرم به ما يحرم على المحرم فعرفنا أنه
 لا يصير محرما بمجرد التقليد والصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا مختلفين في هذه المسئلة على
 ثلاثة أقاويل فمنهم من يقول اذا قلدها صار محرما ومنهم من قال اذا توجه في أثرها صار
 محرما ومنهم من قال اذا أدركها فساقها صار محرما فآخذنا بالمتين من ذلك وقلنا اذا أدركها
 وساقها صار محرما لاتفاق الصحابة رضي الله عنهم في هذه الحالة الا في بدنة المنة فانه
 لا يصير محرما حتى يخرج على أثرها وان لم يدركها استحسانا وفي القياس لا يصير محرما
 حتى يدركها فبسوقها كما في هدى التطوع ولكنه استحسن فقال لهدى المنة نوع
 اختصاص ببقاء الاحرام بسببه فان التمتع اذا ساق الهدى فليس له أن يتحل من النسيك
 بخلاف ما اذا لم يسق الهدى وكما كان له نوع اختصاص ببقاء الاحرام فكذلك بإبداء
 الشروع في الاحرام لهدى المنة نوع اختصاص وذلك في أن يصير محرما بنفس التوجه وان
 لم يدرك الهدى بخلاف هدى التطوع **وقال** وان اشترك قوم في هدى المنة وهم يؤمون
 البيت فقلدها بعضهم بأمر أصحابه صاروا محرمين لان فعله بأمر شركائه كفعلهم بأنفسهم وان
 قلدها بغير أمرهم صار هو محرما دونهم لان فعله بغير أمرهم لا يقوم مقام فعلهم وبدون فعل
 من جهتهم لا يصيرون محرمين ألا ترى أنه لو قلدها أجنبي بغير أمرهم لا يصيرون محرمين
 فكذلك اذا قلدها بعضهم بغير أمر الشركاء يصير هو محرما دونهم **وقال** ويتصدق بجلاله
 هديه اذا نحره لقول النبي صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه تصدق بجلاله وخطامها
وقال ولا يعطى شيئا من ذلك في أجر جزائه لامن جلده ولا من لحمه ولا من جلده

هكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه ولا تعط الجزاء منها شيئا وقال من
باع جلدًا ضميته فلا ضحية له **وقال** **﴿** ويستحب له أن يأكل من هدي المتعة والقران
والنطوع فان الله تعالى أمر به بقوله فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأذن ما يشئت بالأمر
الاستحباب فلذلك يستحب له ولا ينبغي له أن يتصدق بأهل من الثلث هكذا روى عن ابن
مسعود رضي الله عنه أنه بعث بهدي مع علقمة فأمره أن يتصدق بثلث وأن يأكل ثلثا وأن
يبعث إلى آل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه بثلث **وقال** **﴿** وأن ساق بدنة لا ينوي
بها الهدي قال إذا كان ساقا إلى مكة فهو هدي وإنما أراد بهذا إذا قلدها وساقها لأن هذا
لا يفعل عادة إلا بالهدي فكان سوقها بعد اظهار علامة الهدي عليها بمنزلة جعله إياها بإسائه
هديا **وقال** **﴿** ولا يجوز في الهدايا والضحايا إلا الجذع من الضأن إذا كان عظيمًا فما فوق
ذلك أو الشني من المزم والأبل والبقر لقوله صلى الله عليه وسلم ضحوا بالثنيان ولا تضحوا
بالجذعان إلا أن الجذع من الضأن إذا كان عظيمًا يجوز لما روي أن رجلا ساق جذعانا إلى
منى فبادت عليه فقال أبو هريرة رضي الله عنه سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول نعمت
الاصحية الجذع من الضأن فانهزوها ولما قال صلى الله عليه وسلم في خطبة يوم الحرة من
من ضحي قبل الصلاة فليعد قال أبو بردة بن نيار أتني ذبحت نسكي لأطم أهلي وجيراني
فقال صلى الله عليه وسلم تلك شاة لحم فأعد نسكك فقال عندي عتود خير من شاتين
فقال صلوات الله عليه يجزيك ولا يجزي أحدا بعدك فدل أن مادون الثني من المزم لا يجوز
والجذع من الضأن عند الفقهاء ما أتى عليه سبعة أشهر وعند أهل اللغة ما تم له ستة أشهر
والتي هي السهم عند الفقهاء ما أتى عليه سنة وطم في الثانية وعند أهل اللغة ما تم له سنتان
والتي من المزم والبقر ما تم له سنتان وطم في الثالثة ومن الأبل الجذع ما تم له أربع سنين
والتي ما تم له خمس سنين (قال) ولا يجوز في الهدايا الموراء أو المقطوعة الذنب أو الأذن
اشرأها كذلك أوجدت عنده بعد الشراء لحديث جابر رضي الله تعالى عنه أن النبي
صلى الله عليه وسلم قال استشرفوا العين والأذن ونهي رسول الله صلى الله عليه وسلم
أن يضحى بالموراء البين عورها والمعفاء التي لا تبقى والمرجاء التي لا تعشى إلى منسكها
والحادث من هذه العيوب بعد الشراء بمنزلة الموجود وقت الشراء في المنع من الجواز
وهكذا أن أضجمها ليذبحها فأصابها شيء من ذلك في القياس ولكن في الاستحسان هذا

لا يمنع الجواز لأنها تضطرب عند الذبح فيصيبها شيء من ذلك ولا يمكن التحرز في هذه الحالة
 فجعل عفووا لهذا ولأنه أضحجها ليتلفها فلف جزء منها في هذه الحالة لا يؤثر في المنع من
 الجواز بخلاف ما قبله (وقال) وإن كان الذاهب من العين أو الأذن أو الذنب بعينه فإن كان
 ما ذهب منه كثيراً يمنع الجواز أيضاً لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهي أن يضحي
 بالشرقاء والخرقاء والمقابلة والمدايرة فالشرقاء مشقوقة الأذن عرساً والخرقاء طولاً والمقابلة
 التي ذهب ندام أذنهما والمدايرة أن يكون الذاهب خلب أذنهما إلا أن القليل لا يمكن التحرز
 عنه عادة فجعل عفوواً والحد الفاصل بين القليل والكثير عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في
 ظاهر الرواية أن يكون الذاهب أكثر من الثلث فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال الثلث
 كثير ولكن جعله من الكثير الذي يجزى في الوصية بخلاف ما رواه فقربنا أن ما زاد على
 الثلث حكمه مخالف للثلث ومادونه وذكر ابن شجاع عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن
 الذاهب إذا كان بقدر الربع يمنع على قياس ما تقدم من المسائل أن الربع ينزل منزلة الكمال
 كما في السح والحلق وعلى قولهما إذا كان الذاهب أكثر من الباقي لم يجز وإن كان الباقي
 أكثر من الذاهب أجزاء لأن القلة والكثرة من الأسماء المشتركة فاعلم يظهر عند المقابلة
 وإن كان الذاهب والباقي سواء لم يجز في قول أبي يوسف رحمه الله تعالى لأن المانع من
 الجواز إذا استوى بالمجوز يترجع المانع وقال أبو يوسف أخبرت بقولي أبا حنيفة رحمه الله
 تعالى فقال قولي قولك أو مثل قولك قيل هذا رجوع من أبي حنيفة رحمه الله تعالى إلى قوله
 وقيل هو إشارة إلى التفاوت بين القولين (وقال) ويجزى في الهدى الخصى ومكسورة
 القرن لأن مالا قرن له يجزى فكسور القرن أولى وهذا لأنه لا منفعة للمساكين في قرن
 الهدى وأما جواز الخصى فلأنه أطيب لحماً وقال الشعبي رحمه الله تعالى ما زاده الخصى في طيبة
 لحمه خير للمساكين مما فات من الخصبين والأصل فيه ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم
 ضحي بكبشين أملحين موهوئين ينظران في سواد ويمشيان في سواد وياكلان في سواد
 أحدهما عن نفسه والآخر عن أمته (قال) فإن اشترى هدياً ثم ضل منه فاشترى مكانه آخر
 وقلده وأوجبه ثم وجد الأول فإن نحرهما فهو أفضل لأنه أتى بالواجب وزاد ولأنه كان وعد
 أن ينحر كل واحد منهما والوفاء بالوعد مندوب إليه وإن نحر الأول وباع الثاني جاز لأنه
 ما أوجب الثاني ليكون أصلاً بنفسه وإنما أوجبه ليكون خلفاً عن الأول قائماً مقامه فإذا

أوجد ما هو الأصل سقط اعتبار الخلف وإن باع الأول وذبح الآخر فإن كانت قيمتهما سواء أو كانت قيمة الثاني أكثر جاز لأنه مثل الأول أو أفضل منه وإن كانت قيمة الأول أكثر فمليه أن يتصدق بالفضل لأنه جمل الأول هدياً أصلاً فأنما يجوز إقامة الثاني مقام الأول بشرط أن لا يكون أنقص من الأول فإذا كان أنقص كان عليه أن يتصدق بقدر النقصان لأنه قصد أن يمنع شيئاً بما جملة لله تعالى وليس له ذلك فيتصدق بالفضل لئيم جعل ذلك القدر من المالية لله تعالى وهدي السعة والتطوع في هذا سواء لأنهما صار الله تعالى إذا جمعهما هدياً في الوجين جميعاً فإن عرف بهدي المنة فهو حسن لأن هدي المنة نسك فينبني أمره على الشبهة وإن ترك ذلك لم يضره لأن الواجب هو التقرب بآفة الدم فالتعريف فيه ليس من الواجب في شيء وإن كان معه للمنة هديان فنحر أحدهما حل لأن ما زاد على الواحد تطوع فلا يتوقف حكم التحال عليه **وقال** وهدي التطوع إذا بلغ الحرم فحطب فنحر وتصدق به أجزأه بخلاف هدي المنة فإن ذلك مختص بيوم النحر فلا يجوز ذبحه قبل يوم النحر فأنما هدي التطوع غير مختص بيوم النحر وإنما عليه تبليغه محله بأن يذبحه في الحرم وقد فعل ذلك **وقال** فإن اشترى بدنة لمتعة ثم اشترك ستة نفر فيها بعد ما أوجبها لنفسه خاصة لا يسمه ذلك لأنه لما أوجبها لنفسه صار الكل لازماً عليه فإن قدر ما يجزئ من هدي المنة كان واجباً عليه وما زاد على ذلك وجب بإيجابه فأشراكه النير بعد ذلك مع نفسه يكون رجوعاً عما أوجب في البعض وكما لا يجوز له أن يرجع في الكل فكذلك لا يجوز له أن يرجع في البعض ولأن اشراكه بيع للبعض منهم وليس له أن يبيع شيئاً مما أوجبه هدياً وإن فعل فعليه أن يتصدق بالثلث وإن كان نوي عند الشراء أن يشرك فيها ستة نفر أجزأه ذلك لأنه ما أوجب الكل على نفسه بمجرد الشراء فكان هذا وما لو اشتراه السبعة سواء فإن لم يكن له نية عند الشراء ولكن لم يوجبها حتى اشرك فيها ستة نفر أجزأه ولكن الأفضل أن يكون ابتداء الشراء منهم أو من أحدهم بأمر البائنين حتى تثبت الشركة منهم في الابتداء **وقال** وإذا ولدت البدنة بعد ما اشتراها لحديه ذبح ولدها معها لأنه جعلها لله تعالى خالصاً والولد جزء منها فإن كان انفصاله بعد ما جعلها لله تعالى سري حق الله تعالى إليه فعليه أن يذبحها والولد معها وإن باع الولد فعليه قيمته اعتباراً للجزء بالكل وإن اشترى بها هدياً خسن وإن تصدق بها خسن اعتباراً للقيمة بالولد فإن

الأفضل أن يذبح ولو تصدق به كذلك أجزأه فكذلك بقيته ﴿وقال﴾ وإذا مات أحد
الشركاء في البدنة أو الاضحية فرضى وارثه أن يذبحها معهم عن الميت أجزأهم وهو
الاستحسان وفي القياس لا يجوز لأن الميت إذا لم يوص بأن يذبح عنه فقد انقطع حكم القربة
عن نصيبه فصار ميراثاً لو ارثه والوارث لم يقصد القرب يذبحه عن نفسه فخرج ذلك القدر
من أن يكون قربة وهذا لأن القرب بالذبح تقرب بطريق الالتفاف وذلك لا يجوز عن
الميت بنظر أمره كالمتق ولكنه استحسن فقال يجوز لأن المقصود هو التقرب وتقرب الوارث
بالتصدق عن الميت صحيح وإن لم يوص به فكذلك تقربه بإيائه ما قصد الموت في نصيبه بإرافة
الدم فالتصدق به يكون صحيحاً ﴿وقال﴾ وإن كان أحد الشركاء في البدنة كافراً أو مسلماً يريد
به اللحم دون الهدى لم يجزهم أما إذا كان أحدهم كافراً فلا يتحقق معنى القربة في نفسه لوجود
ما يناه في معنى القربة وهو كفره وإرافة الدم الواحد إذا اجتمع فيه ما يناه في معنى القربة مع
الموجب لها بترجح المتناقض وأما إذا كان مراد أحدهم اللحم فلا يجزئ البائتين عندنا . وقال
الشافعي رحمه الله تعالى يجزئهم لأن المتناقض لم يمتنع في معنى القربة لم يتحقق هنا ليكون معارضاً ونصيب
كل واحد منهم بمنزلة هدى على حدة ولكل واحد منهم مانوى ولسكننا نقول الذي نوى
اللحم فكانه نوى معنى القربة في نصيبه . ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال فيما ذبحه أبو
بردة قبل الصلاة تلك شاة لم نفرقنا أن هذه عبارة عما لا يكون قربة وما يمنع الجواز وإرافة
الدم لا يجزئ فإذا اجتمع فيه المانع من الجواز مع الجواز يرجع المانع كما لو كان أحدهم
كافراً فالأما إذا نوى القربة ولكن اختلفت جهات قصدهم فلي قول زفر رحمه الله تعالى
لا يجوز أيضاً لأن إرافة الدم لا يتبعض فلا تسع فيها الجهات المختلفة ولسكننا نقول قصد الكل
التقرب فكانت الإرافة لله خالصاً فلا يعتبر فيه اختلاف الجهات بعد ذلك ألا ترى أن الواحد
إذا وجبت عليه دماء من جهات مختلفة ففهر بدنة ينسوي عن ذلك كله أجزأه فكذلك
الشركاء ﴿وقال﴾ ولا يركب البدنة بعد ما أوجبها لانه جعلها لله جلّت قدرته خالصاً فلا ينبغي
له أن يصرف شيئاً من عينها أو منافعها إلى نفسه قبل أن يبلغ محله إلا أن يحتاج إلى ركوبها
حينئذ لا بأس بذلك لما روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً يسوق بدنة فقال
اركبها فقال أنها بدنة يا رسول الله فقال اركبها ويملك وإنما أمره بذلك لانه رآه عاجزاً عن المشي
محتاجاً إلى ركوبها فإذا ركبها وانقص بركوبه شيء ضمن ما نقص ذلك لانه صرف جزء منها

الى حاجته وكذلك لا يحجب لبنها لان اللبن متولد منها فلا يصرفه الى حاجة نفسه ولكن ينبغي ان ينضح ضرعها بالماء البارد حتى يتقلص لبنها ولكن هذا اذا كان قريبا من وقت الذبح فاما اذا كان بعيدا ينزل اللبن نائيا ونالنا فيصير ذلك بالبدنة ضاروا فيحطبها ويتصدق بلبنها وان صرفه الى حاجة نفسه تصدق بمثل ذلك أو بقيعته وأى الشركاء فيها نحرها يوم النحر أجزأهم لان كل واحد يستعين بشركائه في نحرها في وقته دلالة فيجعل ذلك بمنزلة الأمر به افساحا **وقال** **ع** واذا عطب الهدى في الطريق نحره صاحبه فان كان واجبا فهو لصاحبه يصنع به ما شاء لانه قصد بهذا اسقاط الواجب عن ذمته فاذا خرج من أن يكون صالحا لاسقاط الواجب به بقي الواجب في ذمته كما كان وهذا ملكه فيصنع به ما شاء وان كان تطوعا نحره وصنيع له بدمه ثم ضرب به صفحته ولم يأكل منه شيئا بل يتصدق به وذلك أفضل من أن يتركه للسباع هكذا نقل عن عائشة رضى الله عنها والأصل فيه ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث عام الحديبية الهدايا على يد ناجية بن جندب الاسلمى رضى الله عنه وأمره ان يسلك بها الفجاج والودية حتى يخرج بها الى منى فقال ماذا أصنع بما عطب على يدي منها فقال انحرها واصبغ نعلها بدمها والمراد بالنعل فلادتها واضرب بها صفقة سناما ثم خل بينها وبين الناس ولا تأكل أنت ولا أحد من رفقتك منها شيئا ومقصوده مما ذكر ان يجعل عليها علامة يعلم بتلك العلامة انها هدى فيتناول منها الفقراء دون الاغنياء وانما نهاه أن يتناول منها لانه كان غنيا مع رفقته ثم المنطوع بالهدايا انما يتناول باذن من له الحق والاذن معلق بشرط بلوغه محله قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها فاذا لم تبلغ محلها لا يباح له التناول منها ولا ان يعلم غنيا بل يتصدق بها على الفقراء لانه قصد بها التقرب الى الله تعالى فاذا فالت معنى التقرب الى الله تعالى بأزاة الدم يتمين التقرب الى الله تعالى بالتصدق وذلك بالصرف الى الفقراء دون الاغنياء فان أعطى من ذلك غنيا ضمن قيمته ويتصدق بجلالها وخطمها أيضا كما يفعل ذلك اذا بلغت محلها **وقال** **ع** واذا أخطأ الرجلان فنحر كل واحد منهما هدى صاحبه أو أضحيت عن نفسه أجزأه استحسانا وفي القياس لا يجزئ لان كل واحد منهما غير مأثور بما صنع في هدى صاحبه فكان متعديا ضامنا ولكنه استحسن فقال كل واحد منهما مأذون بما صنع من صاحبه دلالة لان صاحب الهدى والاضحية يستعين بكل احد أن ينوب عنه في الذبح في وقته دلالة والاذن دلالة بمنزلة

الاذن انصاحا كقرب ماء السقاية ونحوها وأخذ كل واحد منهما هديه من صاحبه
 فيصنع به ماشاء بمنزلة مالو فله صاحبه بأمره وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى قال لكل
 واحد منهما الخيار بين أن يأخذ من صاحبه هديه فيصنع به ماشاء كما لو ذبحه بنفسه وبين
 أن يضمن صاحبه قيمة هديه فيشتري بها هديا آخر ويذبحه في أيام النحر وان كان بعد أيام
 النحر تصدق بالقيمة وان نحر هديه قائما أو أضجعه فأى ذلك فعل فهو حسن . وبلغنا أن
 أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا ينحرونها قياما معقولة الأبدى اليسرى وفي
 قوله تعالى فاذا وجبت جنوبها ما يدل على أنه لا بأس بأن ينحروها قائما لأن وجوب الجنب
 السقوط من القيام . وروى أن النبي صلى الله عليه وسلم نحر خمس هدايا أو ستا فلفظن يزدلفن
 اليه بآتين يبدأ فدل أنه ينحر قياما . وقد حكى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال نحر
 يدي بدنة قائمة معقولة فكذلك أهلكت قوما من الناس لأنها نحر فاعتقدت أن لا تنحر بعد
 ذلك الا بركة معقولة أو أسنتين بمن يكون أقوى عليه منى **وقال** ولا أحب أن يذكر
 مع اسم الله تعالى غيره نحو قوله اللهم تقبل من فلان لقوله صلى الله عليه وسلم جردوا
 التسمية يعني ذكر اسم الله تعالى عند الذبح ويكنى في هذا أن ينويه بقلبه أو يذكره قبل
 ذكر التسمية ثم يقول بسم الله والله أكبر وينحر **وقال** ولا يذبح البقر والغنم قياما
 لانه مندوب في كل نوع ان يذبحه على وجه يكون أيسر على المذبح قال صلى الله عليه
 وسلم اذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة الحديث **وقال** ويستحب له أن يذبح هديه أو أصحيته
 بيده لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم ساق مائة بدنة في حجة الوداع فنحر نيفا وستين
 بنفسه وولى الباقي عليا رضي الله عنه وفي هذا دليل على أن الاولى أن يذبح بنفسه فاما اذا
 لم يقدر على ذلك ولم يهتد لذلك فلا بأس بأن يستعين بغيره لان فعل الغير بأمره كفعله بنفسه
وقال ولا أحب أن يذبحه يهودى أو نصرانى لان هذا من باب القرية فلا يستثنان
 فيه بالكافر قال صلى الله عليه وسلم إنا لانتعين في امر ديننا بمن ليس على ديننا **وقال**
 وان ذبح هديه يوم النحر بعد طلوع الفجر أجزاء ولا يجزئه قبل طلوع الفجر ان كان هدى
 المتعة لانه مؤقت بيوم النحر وانما يدخل يوم النحر بعد طلوع الفجر الثاني وان جعل
 ثوبه هديا أجزاء أن يهدي قيمته لانه جعله لله تعالى وفيما صار لله تعالى صرف العين والقيمة
 سواء كما في الزكاة وكذلك لو جعل شاة من غنمه هديا أجزاء ان يهدي قيمتها وفي رواية

أبي حفص رحمه الله تعالى أجزأه أن يهدي مثلها قال ألا ترى أنه يعطى في الزكاة قيمة الشاة فيجوز وذكر في الجامع الكبير إذا قال الله على أن أهدى شاتين وسطين فأهدى شاة تبلغ قيمتها قيمة شاتين لا يجوز بخلاف الزكاة لأنه التزم ارافة دمين ورافة دم واحد لا يقوم مقام ارافة دمين وما ذكر في هذا الموضع أنه لا يجوز التصديق بالقيمة لأنه إنما التزم التقرب برافة الدم فلا يقوم التصديق بالقيمة مقامه حتى قيل في المسئلة روايتان فلي ما ذكر هنا يجب أن يجوز هناك أيضاً وإن قال الله على أن أهدى شاة فأهدى جزوراً يجوز وهو محسن في ذلك لأنه أدى الواجب عليه وزيادة فإن الجزور قائم مقام سبع من النعم حتى يجزى عن سبعة نفر فقيه وفاء بالواجب وزيادة وإنما أورد هذا لايضاح أنه إذا أهدى مثل ما عينه في نذره أو أفضل منه أو أهدى قيمته أجزأه والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الحج من الميت وغيره

قال رحمه الله تعالى رضي الله عنه رجل دفع مالا إلى رجل ليحج به عن الميت فلم يبلغ مال الميت النفقة فاتفق المدفوع إليه من ماله ومال الميت فإن كان أكثر النفقة من مال الميت وكان ماله بحيث يبلغ ذلك أو عامة النفقة فهو جائز والا فهو ضامن برده ويحج من حيث يبلغ لأن المتبرع في الحج عن الغير الاتفاق من ماله في الطريق والاكثر له حكم الكل والتحرز عن القليل غير ممكن قصد إضيقه إنسان بما فلا ينفق من مال الميت وقد يستصحب مع نفسه زاداً أو ثوباً من مال نفسه وقد يشرب الماء فيعطى السقاء شيئاً من عند نفسه وما لا يمكن التحرز عنه يحمل عفواً فاعتبرنا الاكثر وقتنا إذا كان أكثر النفقة من مال الميت فكان الكل من مال الميت وإن كان أكثر النفقة من مال نفسه كان جميع نفقته من مال نفسه فيكون الحج عنه ويضمن ما اتفق من مال الميت لأنه مخالف لامره فإنه أمر بأن ينفق في سفر الحج بذلك السفر عن الميت لأن نفسه وهذه المسئلة تدل على أن الصحيح من المذهب فيمن حج عن غيره أن أصل الحج يكون عن المحجوج عنه وأن اتفاق الحاج من مال المحجوج عنه كاتفاق المحجوج عنه من مال نفسه أن لو قدر على الخروج بنفسه وبخوره جاءت السنة فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال لسائلة حجي عن أبيك واعتمرى وقال رجل

يا رسول الله ان أبي مات ولم يبيع أفبجزئني أن أحج عنه فقال صلى الله عليه وسلم نعم وحديث
 الخامسة مشهور حيث قالت يا رسول الله إن فريضة الله الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع
 أن يستمسك على الرحلة أفبجزئني أن أحج عنه فقال صلوات الله تعالى عليه أرايت لو كان
 على أهلك دين فقضيته أكان يقبل منك قالت نعم فقال صلى الله عليه وسلم الله أحق أن يقبل
 فدل أن أصل الحج يقع عن المحجوج عنه وروى عن محمد رحمه الله تعالى أنه قال للمحجوج
 عنه ثواب النفقة فاما الحج يكون عن الحاج وهذا لان الحج عبادة بدنية والعبادات البدنية
 لا تجرى النيابة في ادائها لان الواجب عليه اتفاق المال في الطريق واداء الحج فإذا عجز عن
 اداء الحج بقى عليه مقدار ما يقدر عليه وهو اتفاق المال في الطريق فلزمه دفع المال لينفقه الحاج
 في طريق الحج ولكن الأول أصح فان فرض الحج لا يسقط بهذا عن الحاج وكذلك في
 هذه المسئلة اذا كان أكثر نفقته من مال نفسه حتى صار حجه عن نفسه كان ضامناً لما أنفق
 من مال الميت ولو كان للميت ثواب النفقة فقط لا يصير ضامناً لان ذلك قد حصل للميت
 فدا قال بضمن وبمحج به عن الميت من حيث يبلغ عرفنا ان الحج عن الميت ﴿ قال ﴾ وان أنفق
 المدفوع اليه من مال نفسه وفي مال الميت وفاء بمحجبه رجع به في مال الميت اذا كان قد دفع
 اليه وجاز الحج عن الميت لانه قد يتولى بالاتفاق من مال نفسه في طريق الحج بان لا يكون
 مال الميت حاضراً أو يتعذر عليه اطراره ولا فرق في حق الميت بين ان ينفق من ماله وبين
 ان ينفق من مال نفسه فيرجع به في مال الميت كالوصى والوكيل يشتري لليقيم ويعطى الثمن
 من مال نفسه يرجع به في مال اليتيم ﴿ قال ﴾ فان نوى الحاج عن الغير ان يقيم بمكة بعد
 الفجر خمسة عشر يوماً بطالت نفقته من مال الميت لان بهذه الية صار مقيماً بمكة وتوطنه بمكة
 لحاجة نفسه لا لحاجة الميت فلا يستحق فيه النفقة في مال الميت وانما استحقاقه النفقة في
 مال الميت في سفره ذاهباً وجائياً لانه في ذلك عامل للميت وان كان أقام دون خمسة عشر
 يوماً فهو مسافر على حاله فنفقته في مال الميت وقد كان بعض المتقدمين من مشايخنا رحمه
 الله تعالى يقول ان أقام بعد الفجر ثلاثاً فنفقته في مال الميت لانه محتاج الى هذا القدر من المقام
 للاستراحة وان أقام أكثر من ذلك فنفقته في مال نفسه ولكن هذا الجواب كان في
 زمانهم لانه كان يقدر ان يخرج من مكة متى شاء فاما في زماننا لا يقدر على الخروج الا مع
 الناس فان كان مقامه بمكة لا متظار خروج فاطله فنفقته في مال الميت سواء أقام خمسة عشر

يوماً أو أقل أو أكثر لانه لا يقدر على الخروج الا معهم فلم يكن هو متوطناً بمكة لحاجة نفسه وان أقام بعد خروج قافلته خيئته ينفق من مال نفسه فان بدا له بعد المقام أن يرجع فنفقته في مال الميت لانه كان استحق نفقة الرجوع في مال الميت وانما كان ينفق من مال نفسه لتأخير الرجوع فاذا أخذ في الرجوع عادت نفقة الرجوع في مال الميت وهو نظير الناشرة اذا عادت الى بيت زوجها تستحق النفقة وكذلك المضارب اذا أقام في بلدته أو في بلدة أخرى ونوى الإقامة خمسة عشر يوماً لحاجة نفسه لم ينفق من مال المضاربة فان خرج مسافراً بعد ذلك كانت النفقة في مال المضاربة وقد روي عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه قال لا تمرد نفقته في مال الميت هنا لان القياس أن لا يستوجب نفقة الرجوع في مال الميت لانه في حق الرجوع عامل لنفسه لا للميت ولكما تركنا ذلك قلنا أصل سفره كان لعمل الميت فابقي ذلك السفر تبقي نفقته في مال الميت وبالوصول لم يبق ذلك السفر ثم هو أنشأ سفرأ بعد ذلك لحاجة نفسه وهو الرجوع الى وطنه فلا يستوجب لهذا السفر النفقة في مال الميت ولم يذكر في الكتاب أنه اذا وصل الى مكة قبل وقت الحج بزمان كيف يكون حاله في الاتفاق وقد ذكر في النوادر عن أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى أنه اذا قدم في الأيام العشر فنفقته في مال الميت وان قدم قبل ذلك أنفق من مال نفسه الى أن تدخل أيام العشر ثم نفقته في مال الميت بعد ذلك لان العادة ان قدوم قوافل مكة يتقدم ويتأخر ولكنه في الايام العشر موافق لما هو العادة فأما قدومه قبل ايام العشر بخلاف لما هو العادة وهو في هذه الإقامة ليس يعمل للميت شيئاً فلهذا كانت نفقته في مال نفسه وقال فان أوصى أن يحج عنه بألف درهم قبلت حججاً فالوصى بالخيار ان شاء دفع كل سنة حجة وإن شاء أحج عنه رجالاً في سنة واحدة وهو أفضل لان الوصية بالحج بمال مقدر بمنزلة الوصية بالتصدق بمال مقدر وفي ذلك الوصى بالخيار بين التقديم والتأخير والتعجيل أفضل لانه أقرب الى تحصيل مقصود الوصى وأبعد عن فوات مقصوده بهلاك المال وقال واذا حج العبد بأذن مولاه فان ذلك لا يجزئه عن حجة الاسلام لقوله صلى الله عليه وسلم ايما عبد حج ولو عشر حجج فعليه حجة الاسلام اذا عتق وايما صبي حج ولو عشر حجج فعليه حجة الاسلام اذا بلغ وايما عرابي حج ولو عشر حجج فعليه حجة الاسلام اذا هاجر وانما قال هذا حين كانت الهجرة فريضة وكان المعنى فيه أن العتق من شرائط وجوب

الحج ولا يتحقق الوجوب بدون شرطه فيكون المؤدى قبل وجود الشرط نفساً فلا ينوب
عن الفرض وهذا بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث جاز ما أدى عن الفرض لان
ملك المال ليس بشرط للوجوب انما شرط الوجوب التمكن من الوصول الى موضع الاداء
الا ترى أن المكي الذي هو في موضع الاداء لا يعتبر في حقه ملك المال وفي حق الآفاقي
لا يتقدر المال بالنصاب بل يختلف ذلك باختلاف قربه من موضع الاداء وبمده فرفنا ان
الشرط هو التمكن من الوصول الى موضع الاداء فبأي طريق وصل الفقير الى ذلك
الموضع وجب الاداء فانما حصل ادائه بعد الوجوب فكان فرضاً فالما عتق من شرائط
الوجوب فان العبد الذي هو بمكة لا يلزمه الحج فالمؤدى قبل العتق لا يكون فرضاً توضيحه
أنه انما أدى الحج بمنافعه ومنافع الفقير حقه فاذا اداه بما هو حقه كان فرضاً فانما منافع العبد
لمولاه وباذن مولاه لا يخرج المنفعة من ملكه فانما أداه بما هو ملك النير وملك الغير لا يسقط
ما هو فرض الممر عنه وهذا بخلاف الجمعة اذا أداهما باذن المولى لان الجمعة تؤدى في وقت
الظهر ومنافعه لأداء الظهر صارت مستثناة عن حق المولى فانما أداه بمنافع مملوكة له فهذا جائز
عنه بخلاف ما نحن فيه فان هذا غير مستثني من حق المولى فلا تتأدى به حجة الاسلام **وقال**
فان أصاب صيداً فعليه الصيام لانه صار جانياً على احرامه بقتل الصيد وهو ليس من أهل
التكفير باراقة الدم ولا بالاطعام فيكفر بالصوم كما اذا حنت في يمينه كان عليه أن يكفر
بالصوم **وقال** وان جامع مضى فيه حتى يفرغ منه لان حجه وان فسد لكن عليه المضى
في الفاسد وان احرامه كان لازماً فلا يخرج عنه الا بأداء أفعال الحج فاسداً كان أو صحيحاً
وعليه الهدى اذا عتق لتعجل الاحلال بالجماع وهذا الدم لا يقوم الصوم مقامه والأصل
في كل دم لا يقوم الصوم مقامه يتأخر عن العبد حتى يمتق وكل ما يقوم الصوم مقامه فعليه
أن يؤديه بالصوم وعليه حجة مكان هذه ينوي حجة الاسلام لانه أفسدها بعد ما صح
شروعه فيها فعليه قضاءها وان لم يجمع ولكنه فاته الحج يحل بالطواف والسمي والحق
لانه بعد صحة شروعه في الاحرام يتحل بما يتحل به الحر والحر انما يتحل بعد فوات الحج
بإعمال العمرة فكذلك العبد وعليه أن يجمع حجة اذا عتق سوى حجة الاسلام لفوات
ما شرع فيه وان أطعم عنه مولاه أو ذبح عنه من الدماء ما يلزمه لا يجزئه لأنه لم يصر مالكا
للطعام الذي يؤدى في الكفارة ولا لما يراق دمه فان الرق ينافي الملك وبدون الملك فيما

كفر به لا تسقط عنه الكفارة الا في الاحصار خاصة فان على مولاه أن يبعث بهدي عنه
 حتى يحل لانه هو الذي أدخله في هذه المهدة باذنه بالاحرام فانه لو أحرم بغير اذنه كان له
 أن يحلله بغير هدي فاذا أحرم باذنه كان للمولى هو المكتسب لسبب وجوب هذا الدم فعليه
 أن يحلله ولا يبعد أن يجب على المولى حق بسبب عبده كما يجب عليه صدقة الفطر عن عبده ثم على
 العبد اذا اعتق حجة وعمره كما هو الحكم في المحصر اذا كان حراً ويتحلل بالهدى العبد اذا تحلل
 به ^{في} قال به واذا أراد الرجل أن يحج رجلاً عن نفسه فأحب الى أن يحج رجلاً ند حج عن
 نفسه لانه أبعد عن اختلاف العلماء رحمهم الله تعالى ولا نهأ هدى في اقامة أعمال الحج لصيرورتها
 معهودة عنده فان أحج ضرورة عن نفسه يجوز عندنا وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى
 لا يجوز ويكون حج الضرورة عن نفسه لا عن الآمر وحجته ما روى عن النبي صلى الله عليه
 وسلم انه رأى رجلاً يلبي عن شبرمة فقال أخ لي أو
 صديق لي فقال عليه الصلاة والسلام حج عن نفسك ثم عن شبرمة وحجبتنا في ذلك حديث
 الخثعمية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جوز لها أن تحج عن أبيها ولم يستفسر انها حجت
 عن نفسها أولاً في الحديث الاخير تعارض فقد روى انه سمع رجلاً يلبي عن نيشة فقال من
 نيشة فقال صديق لي فقال اذا حججت عن نيشة فحج عن نفسك وتأويل الحديث الاخير
 ان ذلك الرجل لم يحرم بعد ولكن على سبيل التعليم للكيفية في التلبية عن الغير فاشار عليه
 عليه الصلاة والسلام بأن يبدأ بالحج عن نفسه وبه نقول ان الأفضل ان يحج عن نفسه أولاً
 والاختلاف في هذا نظير الاختلاف في الضرورة اذا حج بنية النفل عندنا حجه يكون نفلاً
 وعند الشافعي رحمه الله تعالى يكون عن حجة الاسلام وحجته في ذلك ان نية النفل لغو
 لانه عبارة عن الزيادة ولا يتصور ذلك قبل الاصل واذا لمت نية النفل بقي مطلق نية الحج
 وبمطلق النية يتأدى الفرض يدل عليه ان نية النفل نوع سفة قبل أداء حجة الاسلام
 والسفيه مستحق الحجر فجعل نية النفل لغواً لتحقيقاً لمعنى الحجر فيبقى مطلق النية ويجوز ان
 تأدى حجة الاسلام بغير نية كما في المعنى عليه اذا أحرم عنه أصحابه بنية النفل أولى
 وحجبتنا في ذلك ان وقت أداء الفرض في الحج يتسع لأداء النفل فلا يتأدى الفرض منه
 بنية النفل كالصلاة بخلاف الصوم عندنا ووقت أداء الصوم لا يتسع لأداء النفل وهذا
 لان الحج عبادة معلومة بالافعال لا بالوقت فكان الوقت ظرفاً له لا معياراً وفي مثله

لا يتميز الفرض من النفل الا بالتعيين وقوله يتأدى بطلاق النية قلنا عندنا لا يتأدى الا بالتعيين
غير ان التعيين يثبت بالنص تارة وبالدلالة أخرى وفي الحج التعيين حاصل بدلالة العرف
فالظاهر ان الانسان لا يتحمل المشقة العظيمة ثم يشتغل بأداء النفل مع قضاء الفرض عليه والتعيين
بالعرف كالتعيين بالنص كمن اشترى بدرهم مطلقه ينصرف الى نقد البلد بدلالة العرف وانما
يعتبر العرف اذا لم يوجد التصريح بخلافه فاذا صرح بنية النفل سقط اعتبار العرف فكان
حجه عما نوي وما قال باطل على أصله في الصوم فانه لا يبنى اعتبار نية النفل بل يحمله منبهاً
في الاعراض عن الفرض والمنسئ عليه آذن لاصحابه بطريق الدلالة في الاحرام عنه فينزل
ذلك منزلة الاذن افصاحاً فانما يتأدى له الحج بالنية وان اراد ان يمين رجلاً بماله للحج من
نفسه فالضرورة أولى بذلك ممن قد حج لان الضرورة بماله يتوسل الى أداء الفرض ومن قد
حج مرة يتوسل الى أداء النفل وكما أن درجة أداء الفرض أعلى كانت الاعانة عليه بالمال أولى
﴿ قال ﴾ والحج التطوع جائز عن الصحيح يريد به أن الصحيح البدن اذا أحج رجلاً بماله
على سبيل التطوع عنه فهو جائز لان هذا اتفاق المال في طريق الحج ولو فعله بنفسه كان
طاعة عظيمة فكذلك إذا صرفه الى غيره ليفعله عنه يكون جائزاً وكونه صحيحاً لا يمنع من
أداء التطوع بهذا الطريق وان كان يمنعه عن أداء الفرض لان في التطوع الامر موسع
عليه ألا ترى ان في الصلاة يجوز التطوع قاعداً مع القدرة على القيام وان كان لا يجوز
ذلك في الفرض فكذا هنا في حجة الاسلام والحاصل ان العبادات المالية المقصود منها
صرف المال الى سدخلة المحتاج وذلك يحصل نيابة فيجوز النيابة فيها في حالة الاختيار
والضرورة والعبادات البدنية المحضة المقصود منها اما التعظيم بالجوارح كالصلاة وإما إتمام
النفس الأمانة بالسوء ابتناء مرضات الله تعالى وذلك لا يحصل بالنائب أصلاً ولا تجزئ
النيابة في أدائها والحج فيه المعنيان جميعاً معنى التعظيم للبقعة وذلك بالنائب يحصل ومعنى
تحمل المشقة للتوسل الى أدائها وذلك بالنائب لا يحصل فلا تجزئ النيابة فيها عند القدرة
على الأداء بنفسه لانعدام أحد المعنيين في الاداء بالنائب وتجزئ النيابة فيها عند تحقق
المعجز عن الاداء بالبدن لحصول أحد المعنيين بالنائب وفي العبادات البدنية المعتبر الوسع
ولا يعتبر المعجز للحال لان الحج فرض العمر فيمتنع فيه عجز مستغرق لبقية العمر ليقع به
اليأس عن الاداء بالبدن قلنا ان كان عجزه بمعنى لا يزول أصلاً كالزمانة يجوز لاداء بالنائب

مطلقاً وإن كان عارضاً يتوهم زواله بان كان مريضاً أو مسجوراً فإذا أدى بالنائب كان ذلك مراعى فإن دام به المذو إلى أن مات تحقق اليأس عن الاداء بالبدن فوق المؤدى موقع الجواز وإن برأ من مرضه تبين أنه لم يقع فيه اليأس عن الاداء بالبدن فكان عليه حجة الاسلام والمؤدى تطوع له والمال جعل خلعا عن العدة على الاداء بالبدن في جواز الاداء به بعد تقرر الوجوب فأما في ثبوت حكم الوجوب بسببه فقيه اختلاف العلماء فالذهب عندنا أن المعضوب والمفعد والرمي لا يجب عليه الحج باعتبار ملك المال وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى يجب وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وحجته في ذلك حديث الخثعمية حيث قالت إن فريضة الله الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يمسك على الرحلة فقولها شيخاً كبيراً نصب على الحال يعني لرمه الحج في هذه الحالة ولم ينكر عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فدل أن الحج يجب على المعضوب والمفعد والرمي والمعنى فيه أن شرط الوجوب التحكم من أداء الواجب بالمال فإذا جاز أداء الواجب بالمال عند الجز عن الاداء بالبدن عرفنا أن شرط الوجوب يتم به وإذا جاز بقاء الواجب بعد وقوع اليأس عن الاداء بالبدن يؤدي بالمال فكذلك يثبت الوجوب بالبدن ابتداء بهذه الصفة كالصوم في حق الشيخ الفاني يجب باعتبار بدله وهو الفدية وحجتنا في ذلك قوله تعالى من استطاع إليه سبيلاً فأنما أوجب الله تعالى الحج على من يستطيع الوصول إلى بيت الله تعالى والرمي لا يستطيع الوصول إلى بيت الله تعالى فلا يتأوله هذا الخطاب ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل الشرط مالا يوصله إلى البيت بقوله من وجد زاداً وراحلة يبلغانه بيت الله تعالى وزاد المعضوب وراحلته لا يبلغانه بيت الله تعالى فصار وجوده كعدمه ولأن المقصود بهذه العبادة تعظيم البقعة بالزيارة والمال شرط ليتوصل به إلى هذا المقصود وما هو المقصود فانت في حق المعضوب ولا يعتبر وجود الشرط لأن الشرط تبع والتبع لا يقوم مقام الاصل في إثبات الحكم به ابتداء وإن كان يبق الحكم بعد ثبوته باعتباره واعتبار الابتداء بالبقاء فاسد فإنه إذا انقر بهلاك ماله بعد ما وجب الحج عليه يبقى واجباته لا يجب ابتداء على الفقير وليس هذا نظير الفدية في حق الشيخ الفاني لأنه بدل عن أصل الصوم بالنص فيجوز أن يجب الاصل باعتبار البدل وهناك المال ليس ببدل عن أصل الحج ألا ترى أنه لا يتأدى بالمال وإنما يتأدى

بمباشرة النائب بالحج عنه فاذا لم يكن المال بدلا عن أصل الحج لا يثبت الوجوب باعتباره والروايات اختلفت في الختمية ففي بعضها قالت هو شيخ كبير وهذا بيان أنه في الحال بهذه الصفة لا أنه في وقت الوجوب بهذه الصفة ثم مرادها أن نزول فريضة الحج عنه في حال كونه شيخا لا أنه وجب عليه ولظاهر هذا الحديث قال الشافعي رحمه الله تعالى المعضوب الذي لا مال له اذا بذل ولده له الطاعة ليحج عنه يلزمه فرض الحج وبطاعة غيره من القربات لا يلزمه لان الختمية لما بذلت الطاعة جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج ديناً على ايها بقوله فدين الله أحق ولم يستفسر أنه غنى أو فقير فدل أن بذل الولد الطاعة يلزمه الحج وهذا لأن الولد كسبه فيكون بمنزلة ماله فكما أن القدرة على الاداء بالمال تكفي للإيجاب عنده فكذلك القدرة بمنفعة الابن الذي هو كسبه وهذا لا يمس الولد في هذه الطاعة كثير منة على ابيه بخلاف سائر القربات فان ذلك لا يحلو عن منة وحجتنا في ذلك أن لولد متبرع في بذل هذه الطاعة كثير فلا يجوز أن يكون تبرعه موجبا للحج على الأب . ألا ترى أن الابن لو بذل المال لايه لا يلزمه قبوله ولا يجب الحج باعتبار هذا البذل فكذلك بذل الطاعة بل أولى لان هناك لم يكن للابن أن يرجع بعد ذلك ليتمكن الاب من مكافأته اذا استفاد مالا وهنا للابن أن يرجع عما بذل من الطاعة فاذا لم يجب الحج على الوالد بذل الولد المال فيبذله الطاعة أولى وعلى الأصل الذي قلنا ان المعتبر استطاعة توصله الى البيت يتضح الكلام في هذه المسئلة وعلى هذا الأصل قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى الاعمى لا يلزمه الحج وان وجد مالا وقائداً وعلى قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يلزمه ذلك وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وجه قولهما أن الاعمى متمكن من الاداء بدينه ولكنه محتاج الى قائد يهديه الى ذلك فيكون بمنزلة الضال والذى ضل الطريق اذا وجد من يهديه الى الطريق يلزمه الحج وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول هو عاجز عن الوصول الى البيت بنفسه فكان بمنزلة المعضوب وهذا لان ملك المال انما يعتبر اذا كان يوصله الى البيت والمال هنا لا يوصله اليه وبذل القائد الطاعة غير معتبر فكان وجود ذلك كدمه . فلماذا لا يلزمه الحج وأما اذا مات الرجل فأوصى بأن يحج عنه فلي الوصى أن يحج بماله لان بموته تحقق المعجز عن الاداء باليدن والوصى قائم مقامه فكما أنه بعد وقوع اليأس يحج بماله في حياته فكذا وصيه تقوم مقامه بعد موته

والاولى أن يحجج الوصى بماله رجلا مان حجج امرأة جازمع الكراهة لان حج المرأة انقص
لانه ليس فيه رمل ولا سحى في بطن الوادى ولا رفع الصوت بالتلبية ولا الحلق فكان احجاج
الرجل عنه اكل من احجاج المرأة **وقال** **ي** وان أحجج بماله رجلا جامع ذلك الرجل في احرامه
قبل الوقوف بمرفة فقد فسده حجه وهو ضامن للنفقة لانه أمر بانفاق المال في سفر يؤدى
به حجاً صحيحاً فبالافساد يصير مخالفاً فيكون ضامناً للنفقة وعليه المصطفى في الفاسد والدم
وقضاء الحج وبهذا استدلل محمد رحمه الله تعالى أن أصل الحج يكون للحاج حتى ان القضاء عليه
عند الافساد دون المحجوج عنه فأما على ظاهر الرواية اذا وافق فالحج عن المحجوج عنه
الأتري أنه لا بدله من أن ينوى عن المحجوج عنه ولكن اذا خالف خرج من أن يكون بأمر
المحجوج عنه فكان وانما عن نفسه فمليه موجهه كالوكيل بالشراء اذا وافق كان مشترياً لا
ولو خالف كان مشترياً لنفسه **وقال** **ي** ولو قرن مع الحج عمرة كان مخالفاً ضامناً للنفقة عند
أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما لا يصير مخالفاً استحساناً لانه أتى بالمأمور به وزاد عليه ما يحل
فلا يصير به مخالفاً كالوكيل بالبيع اذا باع بأكثر مما سعى له من نفسه توضيحه أن القران
أفضل من الافراد فهو بالقران زاد للميت خيراً فلا يكون مخالفاً وأبو حنيفة رحمه الله تعالى
يقول هو مأمور بانفاق المال في سفر مجرد للحج وسفره هذا ما انفرد للحج بل للحج والعمرة
جميعاً فكان مخالفاً كما لو تمتع ولان العمرة التي زادها لا تقع عن الميت لأنه لم يأمره بذلك
ولا ولاية عليه للحاج في أداء التمسك عنه الا بقدر ما أمره ألا ترى أنه لو لم يأمره بشئ لم
يجز أدائه عنه فكذلك اذا لم يأمره بالعمرة فاذا لم تكن عمرته عن الميت صار كأنه نوى
العمرة عن نفسه وهناك يصير مخالفاً فكذا هنا الا أنه ذكر ابن سماعه عن أبي يوسف
رحمهما الله تعالى أنه وان نوى العمرة عن نفسه لا يصير مخالفاً ولكن يرد من النفقة بقدر
حصة العمرة التي أداها عن نفسه وذهب في ذلك الى أنه مأمور بتحصيل الحج للميت بجميع
النفقة فاذا ضم اليه عمرة نفسه فقد حصل الحج للميت ببعض النفقة وبهذا لا يكون مخالفاً
كالوكيل بشراء عبد بألف اذا اشتراه بمخمسة ولكن هذا ليس بشئ فانه مأمور بأن
يجرد السفر للميت فاذا اعتبر لنفسه لم يجرد السفر للميت ثم الذي يحصل للميت ثواب
النفقة فيقدر ما ينتقص به ينتقص من الثواب فكان هذا الخلاف ضرراً عليه لا منفعة له
ثم دم القران عندهما يكون على الحاج من مال نفسه وكذلك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى

اذا كان مأموراً بالقران من جهة الميت حتى لم يصر مخالفاً لان دم القران نسك وسائر
 المناسك عليه فكذلك هذا النسك ولان لهذا الدم بدلا وهو الصوم ولو كان ميسراً لم يشك ان
 الصوم عليه دون المحجوج عنه فكذلك المصدى يكون عليه **هو** قال **هو** وكذلك لو أمر
 بالعمرة عن الميت فقرن معها حجة فهو على الخلاف الذي ذكرنا الا ان على قولها نفقة
 ما بقي من الحج بعد اداء العمرة يكون على الحاج خاصة لانه في ذلك عامل لنفسه لا للميت
 فلا يستوجب النفقة في مال الميت وبهذا الفصل يتضح كلام أبي حنيفة رحمه الله تعالى على
 ما بينا **هو** قال **هو** واذا كان أمر بالحج فبدأ واعتذر في أشهر الحج ثم حج من مكة كان مخالفاً
 في قولهم جميعاً لانه مأمور بان يحج عن الميت من الميقات والمنتفع يحج من جوف مكة
 فكان هذا غير ما أمر به ولانه مأمور بالاتفاق في سفر يعمل فيه للميت وانما أنفق في سفر
 كان عاملاً فيه لنفسه لان سفره انما كان للعمرة وهو في العمرة عامل لنفسه **هو** قال **هو** وكل
 دم يلزم المبرز يعني الحاج عن الغير فهو عليه في ماله لانه ان كان دم نسك فاقامة المناسك
 عليه وان كان دم كفارة فالجناية وجدت منه وان كان دماً واجب بترك واجب فهو الذي
 ترك ما كان واجبا عليه فهذا كانت هذه الدماء عليه في ماله الا دم الاحصار فانه في مال
 المحجوج عنه في قول أبي حنيفة ومحمد وحمهما الله تعالى وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى
 هو على الحاج أيضاً لان وجوبه لتعجيل الاحلال فيكون قياس الدم الواجب بالجماع ولانه في
 معنى دم القران لانه مشروع للتحلل وهما احتجا وقالوا دم الاحصار للخروج عن الاحرام وهو
 بمباشرة الاحرام كان عاملاً للميت فكان الميت هو المدخل له في هذا حكماً فعليه اخراجه كما
 ينبت في العبد اذا أحرم باذن مولاهم أحصر كان عليه اخراجه توضيحه أن دم الاحصار بمنزلة
 نفقة الرجوع ونفقة الرجوع في مال الميت وكان الحاج هو المنتفع به فكذلك دم الاحصار
 في ماله وان كان الحاج هو المنتفع به ثم يرد ما بقي من المال على وصي الميت فيحجج به النساء
 من حيث يبلغ ولا ضمان عليه فيما أنفق لانه لم يكن مخالفاً لأمر الميت فيما أنفق الا ترى انه
 لو مات في الطريق لم يضمن ما أنفق فكذلك اذا أحصر وقوله من حيث يبلغ يعني اذا كان
 ما بقي من المال لا يمكن أن يحجج به من منزل الميت فيحجج به من حيث يمكن وصار هذا كما لو لم
 يبلغ في الابتداء ثلث ماله الا هذا القدر فيحجج به بحسب الامكان وأصل المسئلة ان من أوصى
 بأن يحجج عنه بثلث ماله فاما يحجج من منزله لانه لو خرج للحج نفسه كان يخرج من منزله فكذلك

يُحج عنه بعد موته من منزله فإن كان ثلث ماله لا يكفي للحج من منزله يحج عنه من حيث يبلغ
استحساناً وفي القياس تبطل هذه الوصية لأنه عجز الوصي عن تنفيذ ما أمر به وهو الحج من
منزله فكان هذا بمنزلة ما إذا أوصى بأن يشتري نسمة بألف درهم فتعق عنه وكان ثلث ماله دون
الالف درهم تبطل الوصية وجه الاستحسان أن المقصود من الحج ابتداء مرضاة الله تعالى
ونيل الثواب فيكون بمنزلة الوصية بالصدقة وذلك ينفذ بحسب الامكان بخلاف الوصية بالعق
فإن العبد إن كان مميئاً فالوصية تقع له وكذلك إن لم يكن مميئاً فإما أوصى بعبد يساوي ألفاً فلا
يجوز تنفيذه بعبد يساوي خمسمائة فلو وجدوا من يحج عن الميت من منزله بذلك المال ماشياً
لا يجوز لهم أن يحجوا من منزله وإنما يجوز من حيث يبلغ راكباً حتى قال محمد رحمه الله تعالى
في الزاوية راكب البعير في ذلك أفضل من راكب الحمار وهذا لأنه لا يلزمه أن يحج بنفسه
ماشياً وإن وجد الفقة فكذلك لا يحج عنه ماشياً لأن الحاصل للميت ثواب النفقة على ما بينا
وروي الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى قال ان خيار الوصي أن شاء أحج عنه من
حيث يبلغ راكباً وإن شاء من منزله ماشياً لأن في أحد الجانبين زيادة في المسافة ونقصان في
الفقة وفي الجانب الآخر زيادة في النفقة ونقصان في المسافة وفي كل واحد منهما نيل
الثواب فيختار الوصي أي الجانبين شاء فإما المحصر بعدما تحال فليسه قضاء الحج والعمرة
بمنزلة ماله وإن كان أحرم عن نفسه فتحال بالهدى وهذا شاهد لمحمد رحمه الله تعالى فإن المحصر
غير مخالف ومع ذلك كان قضاء الحجة والعمرة عليه فدل أن أصل حجه عن نفسه وإن
للميت ثواب النفقة فإن أمره رجلان كل واحد منهما بالحج فأهل بحجة عنهما كان ضماناً
لها جميعاً لأن كل واحد منهما أمره بأن ينفق من ماله في سفره يخلص له وإن ينوبه بعينه
عند الإحرام وإذا لم يفعل صار مخالفاً ولا يستطيع أن يحمل الحجة لواحد منهما لأنها قد لزمها
عن نفسه وهذا لأنه حين نواهما ولم يمكن تصحيح نيته عنهما لأن الحجة الواحدة لا تكون
عن الاثنين وليس أحدهما بأولى من الآخر فبطلت نيته عنهما فبقيت نية أصل الإحرام
فكان محرماً عن نفسه فلا يستطيع أن يحوله إلى غيره من بعد وهذا بخلاف من أحرم
عن أبيه كان له أن يحمله عن أيهما شاء لأنه متبرع وكان ذلك أمراً بينه وبين الله تعالى
فلا يتحقق الخلاف في تركه تعيين أحدهما في الابتداء بل يحمل التعيين في الانتهاء كالتعيين
في الابتداء وهنا هو غير متبرع فيما صنع وهذا أمر بينه وبين العباد فترك التعيين في

الابتداء يصير محالاً وان أمره أحدهما بالحج والآخر بالعمرة ولم يأمرهما بالجمع فجمع بينهما
كان محالاً أيضاً لأنه ما أتى بسفر خالص لواحد منهما فلم يكن مستوجباً للفقعة في كل واحد
منهما وان أمرهما بالجمع جاز لان كل واحد منهما صرح أن مقصوده تحصيل السك لا
خلوص السفر له وقد حصل مقصود كل واحد منهما ولا ضمان عليه فيما أنفق من المال
وهدي التمتع عليه في ماله وكذلك ان أمره بالمران رجل واحد لان الهدي نسك وسائر
الناسك على المحاح فكذا هذا النسك في قول به رجل استأجر رجلاً ليحج عنه لم تجز الإجارة
عدنا وذل الشافعي رحمه الله تعالى يجوز واصل المسألة ان الاستئجار على الطاعات التي لا يجوز
ادائها من الكافر لا يجوز عندنا وعد الشافعي رضي الله عنه كل ما لا يتعين على الأجير أدائه
يجوز الاستئجار عليه اذا كان تجزى فيه النيابة واستدل بحديث أبي سعيد الخدري رضي
لله عنه حيث رقي المددوغ بفاتحة الكتاب فأعطى قطيعاً من النعم فسأل عن ذلك رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال لمن أكل برقه باطل لقد أكلت برقه حق والرقية بهذه الصفة طاعة
ثم حوز أخذ البذل عليه والمعنى فيه أن الحج تجزى فيه النيابة في الأداء ولا يتعين على الأجير
إقامته فيجوز استئجاره عليه كبناء الرباط والمسجد وبهذا الوصف تبين ان عمل الأجير
وقع للمستأجر والدليل عليه أنه استوجب الفقة في ماله عندهم وانما يستوجب الفقة في ماله
اذا عمل له والدليل عليه أنه اذا خالف لا يستوجب الفقة عليه واذا وقع عمله له استحق الاجر
عليه بخلاف من استؤجر على الامامة فان عمله في الصلاة يقع له لانيره وكذلك من استؤجر
على الجهاد فان المجاهد يؤدي المرض لنفسه فلا يكون عمله لغيره وحجتنا في ذلك حديث
مرداس السلمي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال اياك والخيز الرقاق والشرط
على كتاب الله وحديث أبي بن كعب رضي الله عنه حين علم سورة من القرآن فأعطى قوساً
فقال صلى الله عليه وسلم أحب ان يتوسك الله بتوس من البارقال لا فقال صلوات الله عليه ود
عليه قوسه وفي حديث عثمان بن أبي العاص الثقفي رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه
وسلم قال اذا اتخذت مؤذناً فلا تأخذ على الاذان اجرا ولان المباشر لعمل الطاعة عمله لله
تعالى فلا يصير مسلماً الى المستأجر فلا يجب الأجر عليه بخلاف بناء الرباط والمسجد فالعمل
هناك ليس بعبادة محضة بدليل أنه يصح من الكافر والدليل عليه أن المؤذن والمصل خليفة
النبي صلى الله عليه وسلم وهو ما كان يأخذ اجرا كما قال الله تعالى قل لا أسئلكم عليه أجراً

الآية فكذلك الخليفة وأما حديث الرقبة قلنا كان ذلك مالا أخذه من الحربى بطريق
 التزئمة ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال اضربوا لي فيها بسهم مع أن ذلك لم يكن
 مشروطا بئنه وعندنا ما ليس بمشروط يجوز أخذه وإذا ثبت أن الاستئجار على الحج
 لا يجوز قلنا المقدر الذى لا جواز له بحال يكون وجوده كعدمه وإذا سقط اعتبار العقد بقاء
 أمره بالحج فيكون له نفقة مثله في ماله وهذه النفقة ليس يستحقها بطريق العوض ولكن
 يستحق كفايته لأنه فرغ نفسه لعمل ينتفع به المستأجر فيستحق الكفاية في ماله كالفاضي
 يستحق كفايته في بيت المال والعامل يستحق الكفاية في مال الصدقة والمرأة تستحق
 النفقة في مال الزوج لا بطريق العوض **وقال** ويجوز حجة الاسلام عن الحبوس إذا مات قبل
 أن يخرج لأنه قد تحقق اليأس عن الأداء بالبدن **وقال** والحاج عن غيره أن شاء قال ليلى
 عن فلان وإن شاء أكنى بالنية بمنزلة الحاج عن نفسه أن شاء صرح بالحج عند الاحرام
 وإن شاء نوى واكتفى بالنية **وقال** وإن كان الميت أوصى بالقران فخرج المحبوز يؤم البيت
 وساق هديا قلده يكون محرما بهما جميعا لأن احرامه عن غيره معتبر بأحرامه عن نفسه
 وقد بينا أن ذلك يحصل بسوق الهدى كما يحصل بالنية فكذلك احرامه عن غيره وكذلك
 أن لم يكن الهدى لقرانه إنما هو من نذر كان عليه أو من جزاء صيد أو من جماع في احرام
 قبل هذا أو احصار كان قبل هذا فساق معه لذلك هديا بدنة وقلدها فهو محرم على قياس
 ماله نوى الاحرام عن نفسه فإنه يصير محرما بتقليد هذه الهدايا وسوقها فكذلك إذا نوى
 الاحرام عن غيره لأن هذه الهدايا عليه في ماله على كل حال **وقال** رجل أمره رجلان أن
 يبيع عن كل واحد منهما فأهل بحجة عن أحدهما لا ينوى عن واحد منهما قال له أن
 يصرفه الى أيهما شاء في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وقال أبو يوسف رحمه الله
 تعالى أرى ذلك عن نفسه وهو ضامن لنفقتهم وحجته في ذلك أنه مأثور من كل واحد
 منهما بتعيين النية له فإذا لم يشعل صار مخالفا كما إذا نوى عنهما جميعا بخلاف الحاج عن
 الابوين فإنه غير مأثور به من جهتهما ألا ترى أنه يصح نيته عنهما فكذلك عن أحدهما
 بغير عينه وهذا لأن النية بمنزلة الركن في المبادات فإن قيمة العمل يكون بالنية فتركه تعيين
 النية يكون مخالفا في حق كل واحد منهما وهما قالوا الإبهام في الابتداء لا يمنع من انعقاد
 الاحرام صحيحا والتعيين في الانتهاء بمنزلة التعيين في الابتداء ألا ترى أنه لو أحرم لا ينوى

حجة ولا عمرة بينهما كان له أن يمين في الانتهاء ويجعل ذلك كتييته في الابتداء وهذا
لأن الاحرام بمنزلة الشرط لاداء النسك . ألا ترى انه يصح في غير وقت الاداء ولا يتصل
به الاداء فتركه نية التعمين فيه لا يجمله مخالفاً وإذا عين قبل الاشتغال بعمل الاداء كان
ذلك كالتممين في الابتداء حتى انه لو اشتغل بالطواف قبل التعمين لم يكن له أن يمين
بعد ذلك عن واحد منهما لانه لما اشتغل بالعمل تمين احرامه عن نفسه فأن اداء العمل مع
اياهام النسك لا يكون وليس أحدهما بأولى من الآخر فعين احرامه عن نفسه فلا يملك
أن يجمله لغيره بعد ذلك **وقال** () وإذا أهل الرجل عن نفسه وعن ولده الصغير الذي معه
ثم أصاب صيداً فعليه دم واحد ولا يجب عليه من جهة اهلاله عن ابنه شيء لأن عبارته
في اهلاله عن ابنه كعبارة ابنه أن لو كان من أهله فيصير الابن محرماً بهذا لا أن يصير
الآب محرماً عنه بقي للآب احرام واحد فعليه جزاء واحد بخلاف الفارن فهو محرم عن
نفسه باحرامين فكان عليه جزآن **وقال** () وإذا أم الرجل البيت فأغى عليه فأهل عنه
أصحابه بالحج ووقفوا به في المواقف وقضوا له النسك كله قال يجزيه ذلك عن حجة الاسلام
في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى لا يجزيه والقياس
قولهما لانه لم يأمر أصحابه بالاحرام عنه وليس للأصحاب عليه ولا ية فلا يصير هو محرماً
باحرامهم عنه لأن عقد الاحرام عقد لازم والزام العقد على الغير لا يكون الا بولاية ولأن
الاحرام لا ينقد الا بالنية وقد انهدمت النية من المغى عليه حقيقة وحكما لأن نية الغير عنه
بدون أمره لا تقوم مقام نيته والدليل عليه ان سائر المناسك لا تتأدى بأداء الاصحاب عنه
فكذلك الاحرام وجه قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وهو أنه لما عاقدهم عقد الرقة فقد
استعان بهم في كل ما يجرى عن مباشرته بنفسه والاذن دلالة بمنزلة الاذن افصاحاً كافياً
شرب ماء السقاية وكمن نصب القدر على الكائون وجعل فيه اللحم وأوقد النار تحته بغاء
انسان وطبخه لم يكن ضامناً لوجود الاذن دلالة وإذا ثبت الاذن قامت نيته مقام نيته كما
لو كان أمرهم بذلك نصاً وأما سائر المناسك فالاصح أن نياتهم عنه في أدائها صحيح الآن
الاولى أن يقفوا به وأن يطوفوا به ليكون أقرب الى أدائه لو كان مقيماً ولو أدوا عنه جاز
ومن أصحابنا من فرق فقال الاحرام بمنزلة الشرط فتجزى النيابة في الشروط وان كان
لا تجزى في الاعمال . ألا ترى أن الحدث اذا غسل أعضائه غيره كان له أن يصل بترك

الظاهر وان كانت السادة لا تحرى في أعمال الصلاة توصيحه ان الية اءء تحقق المحر في
أصل الاحرام تحقق محرره نسب الاعماء فيوب اءء اصحابه فأما في أداء لأعمال لم تحقق
المحر لأهم اذا أخصرره الواجب كان هو الواجب واذا طافوا به كان هو الطائف بمحله من
طاف راكناً لمدر في ذلك فان أصاب لدى أهل عن المعنى عليه صدأ فعله الحراء من
ول اهلاله عن نفسه ان كان محرماً وأيس عليه من حبه اهلاله عن المعنى عليه شئ لما بنا
أن هذا الاهلال يصير للمعنى عليه محرماً كما لو كان أسره به إقصاها فأما المبل بهذا الاهلال
لا يصير محرماً فلا لزمه الحراء بأعمال احرامه في ذلك وذا حج الرجل عن أبيه أو عن أمه
حجة الاسلام من غير وصية أو وصيها الملبت أحرأه ان شاء الله تعالى في ذلك بلعنا عن النبي
صلى الله عليه وسلم أنه قال للجمعية أريب لو كان على أريك دين فمضته أما كان فعل منك
فقلت لم قال صلوات الله عليه الله أحق أن يقل وفي الحديث الآخر قال صلى الله عليه
وسلم لى سأله أن يحج عن أبيها حمي وأعمري وأن سيدى أنى وفاص رضى الله تعالى
سسه دل يارسول الله ان أى قد بويت واسها كانت تحب الصدقة أفا تصدق بها فقال نعم
فهذه الآثار تدل على أن الوارث يتبرع على مورثه مثل هذه العرب فان قل فإما يد
الحواب بالاستثناء بعد ما صح الحديث فيه في ذلك لان حبر الواحد لا يوجب علم اليقين
فان قيل فقد أطلق الحواب في كثير من الاحكام الثلاثة محبر الواحد في ذلك لان حبر الواحد
موجب للعمل فيما طريقه العمل أطلق الحواب فيه فأما سقوط حجة الاسلام عن الملب
بأداء الورثة طريقه العلم فانه أسره به وبين ربه تعالى فإما يد الحواب بالاستثناء في ذلك
رحل أوصى بحجة فأحج الوصى عنه رحلا فهلك البعثة من ذلك الرجل فان يحج عنه
حجة أخرى من ثلث مائى من المال وهذا قول أى حبيسة رحمه الله تعالى فأما عدى
يوسف رحمه الله تعالى ان لى من ثلث مال الملب ما يمكن أن يحج به يحج عنه ثانياً والا
بعد نطلت الوصية وعند محمد رحمه الله تعالى الوصية تطل لأن الوصى قائم مقام الموصى
في تعيين المال ولو عين الموصى مالا فهلك نطلت الوصية وكذلك اذا عين الوصى وأبو
يوسف يقول محل الوصية الثلث فعين الوصى الثلث صحيح لان به يتميز اثالث للوصية
فاما تعبته في الثلث غير صحيح لان جميع الثلث محل الوصية فما تقي شئ تحب تعيد الوصية
فيه وأبو حبيسة رحمه الله تعالى يقول تعيين المال ليس بمقصود وإنما المقصود به الحج عن

الميت فاذا لم يقد هذا التمين ما هو المقصود صار كأن التمين لم يوجد وما هلك من المال
 صار كأن لم يكن فهذا يحج عنه بثلك ما بقى **﴿ قال ﴾** وان أوصى بحجة وعق نسمة
 والثالث لا يسمها يبدأ بالذي بدأ به الميت لان البداية تدل على زيادة العناية وقد ثبت
 وجوب تنفيذ الوصية الأولى قبل ذكر الثانية فلا يتغير ذلك بذكر الوصية الثانية اذ ليس
 في آخر كلامه ما يغير موجب أوله الا أن يكون الحج حجة الاسلام فينشد يبدأ بها وان
 آخره الميت لان الترجيح بالبداية بعد المساواة في القوة ولا مساواة بين الفرض والفعل في
 القوة. ولان الظاهر ان الموصى يقصد تقديم الفرض في الأداء وان آخره في الذكر لان
 إسقاط الفرض عن ذمته يرجع عنده على التبرع بما ليس عليه **﴿ قال ﴾** وان أوصى بأن يحج
 عنه بثلته ولم يقل حجة حج عنه بجميع الثلث لانه جعل الثلث مصروفا الى هذا النوع من
 القرية فيجب تحصيل مقصوده في جميع الثلث كما لو أوصى أن يفعل بثلته طاعة أخرى
﴿ قال ﴾ وان أوصى أن يحج عنه رجل حجة فأحجوه فلما قدم فضل منه كسوة ونفقة فان
 ذلك لورثة الميت لان الحاج عن الغير لا يملك المال المدفوع اليه فان التملك يكون بطريق
 الاستئجار وقد بينا بطلان الاستئجار على الطاعة وانما ينق المالك على ملك الموصى بطريق
 الاباحة لاستحقاقه الكفاية حين فرغ نفسه ليعمل له فافضل من ذلك يكون بانياً على ملك
 الميت فيرد على ورثته **﴿ قال ﴾** واذا أوصى لرجل فقال أحجوا فلانا حجة ولم يقل عني ولم
 يسم كم يعطى فانه يعطى بقدر ما يحج حجة وله أن لا يحج به اذا أخذه بل يصرفه الى حاجة
 أخرى لانه ما أمره بالحج عنه انما جعل ذلك الحج عياراً لما أوصى له به من المال ثم أشار عليه
 بأن يحج بذلك المال عن نفسه فكانت وصية صحيحة يجب تنفيذها بالدفع اليه ومشورته
 غير ملزمة فان شاء حج به وان شاء لم يحج **﴿ قال ﴾** واذا أوصى أن يحج عنه رجل بينه
 أو بغير عينة وأوصى بوصايا لانس بأكثر من الثلث قسم الثلث بينهم بالحصص بضرب
 للحج فيه بأدنى ما يكون من نفقة الحج لان الوصية بالحج وجب تنفيذها له بنفقة الموصى
 ووجب تنفيذ سائر الوصايا حقاً للموصى لهم فعند اختلاف الحقوق تجري الزاخرة بينهم في
 الثلث لمراعاة حق كل مستحق بخلاف ما ذكرنا من الحج والعق لان تنفيذ الوصيتين
 هناك لحق الموصى فلهذا كانت البداية بما بدأ به الميت ثم ما خص الحج من الثلث هنا يحج
 به من حيث يبلغ لانه هو الممكن من تحصيل مقصود الموصى بمنزلة ما لو لم يكن ثلث ماله

الا هذا وأوصى بأن يحج عنه فإنه يحج من حيث يبلغ فإن أحجوا به من موضع فرجع الحاج
 بفضل نفقة وكسوة فقد تين أنهم أخطأوا فكان الوصى ضامنا لما أنفقه فيضم ذلك الى ما بقى
 ويحج به عن الميت من حيث يبلغ الا اذا كان الفاضل شيئا يسيرا تخينث هذا والأول سواء
 في القياس ولكن في الاستحسان تجزى الحجة عن الميت ولا يكون الوصى ضامنا لان اليسير
 من التفاوت لا يمكن الاحتراز عنه فلا بد من أن يبقى بعد رجوعه كسرة أو جراب خلق
 أو ثوب خلق فلهذا جعل هذا القدر عفواً ولكن يرد على الورثة أو على الوصى له ان كان
 هناك موسى له بالثالث وقال **هـ** واذا أهملت المرأة بحجة الاسلام لم يكن لزوجه ان ينعمها اذا
 كان معها محرماً وان لم يكن معها محرماً كان له ان ينعمها وهي بمنزلة الحرة المحصورة وقد ينعمها بما تقدم
 ان من شرائط وجوب الحج عليها في حقها المحرم عندنا ثم يشترط أن تملك قدر نفقة المحرم
 لان المحرم اذا كان يخرج معها فنفقة في مالها الا في رواية عن محمد رحمه الله تعالى يقول نفقة
 المحرم في ماله لانه غير محجبر على الخروج فاذا تبرع به لم يستوجب بتبرعه النفقة عليها ولكن
 في ظاهر الرواية هي لا تتوسل الى الحج الا بنفقة المحرم كما لا تتوسل الا بنفقةها فكما يشترط
 لوجوب الحج عليها ملك الزاد والراحلة ويجعل ذلك شرطاً لنفسها فكذلك للمحرم الذي يخرج
 معها يجعل ذلك شرطاً وقد يتناثر اطرال الوجوب فيما سبق ولم يتراض في شيء من المواضع
 لامن الطريق واختلف مشايخنا أن أمن الطريق شرط للوجوب أم شرط للاداء وكان ابن أبي
 شجاع رحمه الله تعالى يقول هو شرط الوجوب لان بدونه يتعذر الوصول الى البيت الا بمشقة
 عظيمة فيكون شرط الوجوب كالزاد والراحلة وكان أبو حازم رحمه الله تعالى يقول هو شرط
 الاداء لان النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن الاستطاعة فسرهما بالراد والراحلة ولا تجوز
 الزيادة في شرط وجوب العبادة بالرأي ولم يكن الطريق في وقت أخوف مما كان يومئذ لقلبة أهل
 الشرك في ذلك الموضع ولم يشترط رسول صلى الله عليه وسلم أمن الطريق فدل أن ذلك ليس
 من شرائط الوجوب انما شرط الوجوب ملك الزاد والراحلة للذهاب والمجيء وملك
 نفقة من تلزمه نفقته من المال كالروجة والولد الصغير وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى مع
 ذلك زيادة نفقة شهر لان الظاهر أنه اذا رجع لا يشتغل بالكسب الا بعد مدة فاستحسن
 اشتراط ملك نفقة شهر بعد رجوعه ثم بعد استجماع شرائط الوجوب يجب على الفور حتى
 يأثم بالتأخير عند أبي يوسف رواه عنه بشر بن الملقى وهكذا ذكره ابن شجاع عن أبي

خيفة رحهما الله تعالى قال سئل عن له مال أبيع به أم يتزوج قال بل يبيع به فذلك دليل
 على أن الوجوب عنده على الفور وعن محمد رحمه الله تعالى يسه الأخير بشرط أن لا يفوته
 بالموت فإن أخر حتى مات فهو آثم بالأخير وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يأنهم بالتأخير
 وإن مات واستدل محمد بتأخير رسول الله صلى الله عليه وسلم الحج بعد نزول فرضيته
 فإنها نزلت فرضية الحج في سنة ست من الهجرة وحج رسول الله صلى الله عليه وسلم
 في سنة عشر والمعنى فيه أن الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت أدائه ولا يستغرق جميع
 العمر أدائه فصار جميع الوقت في حق الحج كجميع وقت الصلاة في حق الصلاة وهناك التأخير
 يسه بشرط أن لا يفوته عن وقته ودليل صحة هذا الكلام أنه إذا أخره كان مؤدياً لا قاضياً فدل
 أن جميع العمر وقت أدائه وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى استدلوا بقوله صلى الله
 عليه وسلم من وجد زادا وراحلة يلفأه بيت الله تعالى ولم يبيع عليه فلا أن يموت يهودياً أو
 نصرانياً الحديث وقال عمر رضي الله عنه لقد هممت أن أنظر إلى من ملك الزاد والرحلة ولم
 يبيع فأحرق عليهم بيوتهم والله ما أراهم مسلمين قالوا ثلاثاً والمعنى فيه أن السنة الأولى بعد
 ماتت الاستطاعة متعينة لأداء الحج بعد دخول وقت الحج فالتأخير عنه يكون تقويتاً
 كتأخير الصوم عن شهر رمضان وتأخير الصلاة عن وقتها بيانه وهو أن يمضي هذا
 الوقت يمجز عن الأداء بيقين وقدرته على الأداء بمجيء أشهر الحج من السنة الثانية
 موهوم فربما لا يمش إليها بالموهوم لا تثبت القدرة فبقى مضى هذا الوقت تقويتاً له
 توضيحه أن وقت أداء أشهر الحج من عمره لا من جميع الدنيا وهذه السنة متعينة لذلك لأن
 عدم التعمين لا اعتبار المعارضة ولا تتحقق المعارضة إلا أن يتيقن بمجيئه إلى السنة الثانية ولا
 طريق لأحد إلى معرفة ذلك ولهذا فلما لو أخره كان مؤدياً لأنه لما بقي إلى السنة الثانية تحققت
 المعارضة فخرجت السنة الأولى من أن تكون متعينة وكانت هذه السنة في حقه بعد لما
 أدركها بمنزلة السنة الأولى فأما تأخير النبي صلى الله عليه وسلم فقد منع ذلك بعض مشايخنا
 رحمهم الله تعالى فقالوا نزول فريضة الحج بقوله تعالى والله على الناس حج البيت وإنما نزلت
 هذه الآية في سنة عشر فأما النازل سنة ست فقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله وهذا
 أمر بالانعام لمن شرع فيه فلا يثبت به ابتداء الفرضية مع أن الأخير إنما لا يحل لما فيه من
 من التعريض للفوت ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمن من ذلك لأنه مبعوث لبيان

الاحكام للناس والحج من أركان الدين فأمن أن يموت قبل أن يبينه للناس بفعله ولأن
 تأخيرها كان لعذر وذلك أن المشركين كانوا يطوفون بالبيت عمرة ويحبون تلبية فيها شرك
 وما كان التغيير ممكنا للمدح حتى اذا تمت المدة بعث علياً رضى الله تعالى عنه حتى قرأ عليهم
 سورة براءة ونادى أن لا يطوفن بهذا البيت بعد هذا العام مشرك ولا عريان ثم حج بنفسه
 ومن ذلك أنه كان لا يستطيع الخروج وحده بل يحتاج الى أصحاب يكونون معه ولم يكن
 متمكناً من تحصيل كفاية كل واحد منهم ليخرجوا معه فلهذا أخره وكان للنبي الذي كان يفعله
 أهل الجاهلية وقد بينا هذه الاعذار في الخلافات وقال رحمته وإن أهلت المرأة بغير حجة
 الاسلام فلا زوج أن يمنعهما من الخروج ان كان لها محرم أو لم يكن لأنها ممنوعة عن التطوع
 بغير إذن الزوج قال صلى الله عليه وسلم لتلك المرأة لا تصومى تطوعاً الا بإذن زوجها
 ولأننا لو مكناها من ذلك فوتت على الزوج حقه أصلاً لأنها كما خرجت عن حجة أحرمت
 بأخرى وهي لا تملك تفويت حق الزوج عليه فلهذا كان له أن يمنعهما وهي بمنزلة المحصرة
 الا أن للزوج أن يحللها هنا قبل أن تبث بالهدى ليوفر حقه عليه بخلاف ما اذا عدت
 المحرم في حجة الاسلام وقد بينا هذا فيما سبق وكذلك المملوك اذا أهل بغير إذن المالك
رحمته قال وإذا أذن لبعده أو لامته في الاحرام كرهت له أن يمنعه بعد ذلك ولو حلله جاز
 بخلاف الزوج وقد تقدم بيان هذا الفرق أيضاً اعاده للفرق وهو أنه لما باع المملوك بعد الاذن
 له فلامشترى أن يحلله بغير كراهة عندنا لان الكراهة في حق البائع كان لمعني خلف الوعد
 وذلك غير موجود في حق المشتري وعلى قول زفر رحمه الله تعالى ليس للمشتري ان
 يحلله ويكون له ان يرده عليه بميب الاحرام وجعله بمنزلة النكاح اذا زوج أمته ثم باعها
 لم يكن للمشتري ان يبطل ذلك النكاح لانه سبق ملكه ولكن يجوز له ان يردها اذا لم
 يكن عالماً به فكذلكها ولكنها نقول المشتري في ملك الرقبة قائم مقام البائع ولم يكن
 للبائع ولاية ابطال النكاح بعد صحته فلا يكون ذلك للمشتري أيضاً وقد كان للبائع ولاية
 التحليل من الاحرام قبل ان يبعه فيكون ذلك للمشتري أيضاً واذا ثبت له ولاية التحليل
 لم يكن ذلك عيباً لازماً توضيحه ان النكاح حق العباد فيكون معارضاً لحق المشتري
 فيترجح عليه بالسبق. فاما الاحرام لزومه ليس لحق العباد وحق العبد في المحل مقدم على
 حق الله تعالى فلهذا كان للمشتري ان يحلله وعلى هذا الخلاف اذا أحرمت المرأة ثم

تزوجت كان للزوج أن يحللها إذا أحرمت بغير حجة الاسلام عندنا وعند زفر ليس له ذلك وإن أحرمت المرأة بحجة التطوع بغير إذن زوجها فحلها ثم جامعها ثم بداله أن يأذن لها في عامه ذلك فحلها أن تمتنع بأحرام مستقبل وعليها دم لأنها قد تحللت من الأحرام الأول باحلال الزوج قبل أداء الأعمال فحلها الدم وقضاء الحج وليس عليها قضاء العمرة عندنا وقال زفر رحمه الله تعالى عليها ذلك بمنزلة ما لو أذن لها بعد تحول السنة وهذا لأن التحلل الأول وجب عليها قضاء حجة وعمرة كما هو الحكم في المحصر وصار ذلك ديناً في ذمتها فلا فرق بين أن يأذن لها في عامه ذلك أو في عام آخر وحجتنا في ذلك أن وجوب العمرة على المحصر باعتبار فوت أداء الحج في هذه السنة بالتياس على فائت الحج فإن فائت الحج يلزمه أداء العمرة فإذا أذن لها فحجت في هذه السنة لم يتحقق سبب وجوب العمرة عليها فأما بعد تحول السنة فقد تحقق سبب وجوب العمرة عليها وهو فوات أداء الحج في السنة الأولى فلهذا فرقنا بينهما والله أعلم بالصواب

باب المواقيت

وقال رحمه الله تعالى: بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه وقت لاهل المدينة ذا الحليفة ولاهل الشام جحفة ولاهل نجد قرن ولاهل اليمن يلزم ولاهل العراق ذات عرق وهذا الحديث مروى عن عائشة رضي الله عنها فأما ابن عباس روي الحديث وذكر المواقيت الأربعة ولم يذكر ذات عرق لاهل العراق وابن عمر رضي الله عنه روي الحديث وذكر المواقيت الثلاث ولم يذكر ذات عرق ولا يلزم وفي هذه الآثار دليل على أن كل من وصل إلى شيء من هذه المواقيت وهو يريد دخول مكة يلزمه الأحرام لأن توقيت النبي صلى الله عليه وسلم لا يخلو عن فائدة ولا فائدة في هذه المواقيت سوى النفع من تأخير الأحرام بعد ما انتهى إلى هذه المواقيت فإن قبل ذلك كان يسه التأخير بالاتفاق والشأنى رحمه الله تعالى لظاهر الحديث يقول الأفضل أن يكون أحرامه عند الميقات وعلماؤنا رحمهم الله تعالى قالوا التوقيت لبيان أنه لا يسه التأخير عنه فأما الأفضل أن يحرم قبل أن ينتهي إلى المواقيت لحديث أم سلمة رضي الله تعالى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من أحرم من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام غفرت له ذنوبه وإن كانت أكثر من زبد البحر ووجبت له

الجنة وقال علي وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في تفسير قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة
 لله ان اتمامهما أن يحرم بهما من دويرة أهله قال وبلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه
 قال من وقتنا له وقتا فهو له وقت ولمن مر به من غير أهله ممن أراد الحج والعمرة في هذا
 دليل ان كل من ينتهي الى الميقات على قصد دخول مكة ان عليه أن يحرم من ذلك الميقات
 سواء كان من أهل ذلك الميقات أو لم يكن ألا ترى أن من دخل مكة من أهل الآفاق
 حالاً فأراد أن يحرم بالحج كان ميقاته للاحرام ميقات أهل مكة فكذا هنا ثم أخذ
 الشافعي رحمه الله تعالى بظاهر هذا الحديث فقال انما يجب الاحرام عند الميقات على من
 أراد دخول مكة للحج أو العمرة وأما من أراد دخولها لقتال فليس عليه الاحرام عنده تولا
 واحداً لأن النبي صلى الله عليه وسلم دخلها يوم الفتح بغير احرام وان أراد دخولها للتجارة أو
 طلب غريم له فله فيه قولان في أحد قوله لا يلزمه الاحرام لان الاحرام غير مقصود
 لعينه بل لأداء النسك به وهذا الرجل غير قاصد أداء النسك فكان الحرم في حقه كسائر
 البقاع فكان له أن يدخلها بغير احرام فأما عندنا ليس لاحد ينتهي الى الميقات اذا
 أراد دخول مكة أن يجاوزها الا باحرام سواء كان من قصده الحج أو القتال أو التجارة
 لحديث ابن شريح الخزامي رضي الله تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبته
 يوم الفتح ان مكة حرام حرمها الله تعالى يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلي
 ولا لاحد بعدى وانما أحلت لي ساعة من نهار ثم هي حرام الى يوم القيامة فقد ترخص
 للقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انما أحلت لي ساعة فلا تحل لاحد بعده فبين هذا
 الحديث خصوصية النبي صلى الله عليه وسلم بدخول مكة للقتال بغير احرام وانما أظهر
 الخصوصية اذا لم يكن لنبيه أن يصنع كصنيعه وجاء رجل الى ابن عباس رضي الله تعالى
 عنهما فقال اني جاوزت الميقات من غير احرام فقال ارجع الى الميقات ولب والافلا حج
 لك فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يجاوز الميقات أحد الا محرماً ولأن
 وجوب الاحرام على من يريد الحج والعمرة عند دخول مكة لاظهار شرف تلك البقعة وفي
 هذا المعنى من يريد النسك ومن لا يريد النسك سواء فليس لاحد ممن يريد دخول مكة
 أن يجاوز الميقات الا محرماً فاما من كان وراء الميقات الى مكة فله أن يدخلها لحاجته بغير احرام
 عندنا وفي أحد قول الشافعي رحمه الله تعالى ليس له ذلك فانه لا يفرق على أحد القولين

بين أهل الميقات وأهل الآفاق في أنه لا يدخل أحد منهم مكة إلا محرماً وحجبتاً في ذلك
 حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص للمحطابين أن يدخلوا
 مكة بنير إحرام والطاهراتهم لا يجاوزون الميقات فدل أن كل من كان داخل الميقات له أن يدخل
 مكة بنير إحرام وابن عمر رضي الله عنه خرج من مكة يريد المدينة فلما انتهى إلى قديد بلفته
 دنة بالمدينة فرجع إلى مكة ودخلها بنير إحرام وكان للمعنى فيه أن من كان داخل الميقات فهو
 بمنزلة أهل مكة لأنه محتاج إلى لدخول في كل وقت ولأن مصالحهم متعلقة بأهل مكة ومصالح
 أهل مكة متعلقة بهم فكما يجوز لأهل مكة أن يخرجوا لحوائجهم ثم يدخلوها بنير إحرام فكذلك
 لأهل الميقات وهذا لأنهم أئزمنهم لإحرام في كل وقت كان عليهم من الضرر ما لا يحصى فربما
 يحتاجون إليه في كل يوم فلهذا جوزنا لهم الدخول بنير إحرام إلا إذا أرادوا النسك فالدسك
 لا يتأدى إلا بالإحرام وأردة النسك لا تكون عند كل دخول وإذا أراد الإحرام وأهله في
 الوقت أو دون الوقت إلى مكة فوقته من أهله حتى لو أحرموا من الحرم أجزأهم وليس عليهم
 شيء لأن خارج الحرم كله بمنزلة مكان واحد في حقه والحرم حدى حقه بمنزلة الميقات في حق
 أهل الآفاق وكما أن ميقات الآفاق للإحرام من ديرة أهله وبسببه التأخير إلى الميقات فكذلك
 بسببه التأخير إلى الحرم ولكن الشرط هناك أن لا يجاوز الميقات إلا محرماً والشرط هنا أن
 لا يدخل الحرم إلا محرماً لأن تعظيم الحرم بهذا يحصل فإذا دخل مكة قبل أن يحرم فأحرم منها
 وعليه أن يخرج من الحرم فيلبي فأن لم يفعل حتى يطوف بالبيت فعليه دم لأنه ترك الميقات المبرور
 في حقه للإحرام وهو بمنزلة الآفاق يجاوز الميقات بنير إحرام ثم يحرم وراء الميقات وهناك
 يلزمه الدم إذا لم يعد لتأخير الإحرام عن مكانه فكذلك هنا يلزمه الدم إذا لم يعد إلى الحل
 وإن عاد فاختلاف فيه مثل اختلاف في الآفاق إذا عاد إلى الميقات بعد ما أحرم وراء الميقات
 على ما نبهه بعد هذا أن شاء الله تعالى قال في وإن أراد الكوفي بستان بنى عامر لحاجة
 له أن يجاوز الميقات غير محرم لأن وجوب الإحرام عند الميقات على من يريد دخول
 مكة وهذا لا يريد دخول مكة إنما يريد البستان وليس في تلك البقعة ما يوجب التعظيم لها
 فلهذا لا يلزمه الإحرام فإذا حصل بالبستان ثم بدله أن يدخل مكة لحاجة له كان له أن
 يدخلها بنير إحرام لأنه لما حصل بالبستان حلالاً كان مثل أهل البستان ولاهل البستان أن
 يدخلوا مكة لحوائجهم من غير إحرام فكذلك هذا الرجل وهذا هو الحيلة لمن يريد دخول

مكة من أهل الآفاق بغير احرام الا أنه روى عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه ان نوى الإقامة بالبستان خمسة عشر يوماً كان له أن يدخل وان نوى الإقامة بالبستان دون خمسة عشر يوماً ليس له أن يدخل مكة الا باحرام لان بنية الإقامة خمسة عشر يوماً يصير متوطناً بالبستان فيصير بمنزلة أهل البستان وان نوى المقام بها دون خمسة عشر يوماً فهو ماض على سفره فلا يدخل مكة الا باحرام وجه ظاهر الرواية وهو أنه حصل بالبستان قبل قصد دخول مكة فانما قصد دخول مكة بعد ما حصل بالبستان فكان حاله كحال أهل البستان (وقال) وليس للرجل من أهل المواثيق ومن دونها الى مكة أن يقرن أو أن يتمتع وهم في ذلك بمنزلة أهل مكة أما المكّي فلا لأنه ليس له أن يتمتع بالنص لان الله تعالى قال في ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام واختلف العلماء ورحمهم الله تعالى في حاضري المسجد الحرام فقال مالك رحمه الله تعالى هم أهل مكة خاصة وقال الشافعي رحمه الله تعالى هم أهل مكة ومن يكون منزله من مكة على مسيرة لا يجوز فيها قصر الصلاة ولنا أهل المواثيق ومن دونها الى مكة من حاضري المسجد الحرام بمنزلة أهل مكة بدليل أنه يجوز لهم دخول مكة بغير احرام فلا يكون لهم أن يتمتعوا وكما لا يتمتع من هو من حاضري المسجد الحرام فكذلك لا يقرن بين الحج والعمرة وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز له القران من قبل أن يفارق على قوله يترفع بأدخال عمل أحد النسكين في الآخر والمكّي في هذا وغيره سواء وعندنا معنى الترفه بالقران والتمتع في أداء النسكين في سفر واحد لا في ادخال عمل أحدهما في الآخر ومن كان من حاضري المسجد الحرام فهو غير محتاج الى السفر لأداء النسك ولا يلحقه بالسفر كثير مشقة فكما لا يكون له أن يتمتع بالعمرة الى الحج فكذلك لا يكون له أن يقرن بينهما عندنا الا أن المكّي اذا كان بالكوفة فلما انتهى الى الميقات فرق بين الحج والعمرة فأحرم لها صحح ويلزمه دم القران لان صفة القران أن تكون حجته وعرته متقاربتين يحرم بهما جميعاً معاً وقد وجد هذا في حق المكّي ولو اعتبر هذا المكّي في أشهر الحج ثم حج من عاهه ذلك لا يكون متمماً لأن الآفاق انما يكون متمماً اذا لم يلم بأهله بين النسكين المأما صحيحاً والمكّي هنا لم يأهله بين النسكين حلالاً ان لم يسق الهدى وكذلك ان ساق الهدى لا يكون متمماً بخلاف الآفاق اذا ساق الهدى ثم ألم بأهله محرماً كان متمماً لان المود هناك مستحق عليه فيمنع ذلك صحة المأمة بأهله وهنا المود غير مستحق عليه وان ساق الهدى فكان المأمة بأهله صحيحاً فلهذا

لم يكن متمتدا على هذا روى هشام عن أبي يوسف رحمه الله تعالى أن المكي إذا خرج إلى
 الكوفة ثم مات وأوصى بأن يحج عنه من منزله وهو بمكة بمنزلة الآفاق يخرج مسافراً فيوصى
 بأن يحج عنه ولو أوصى هذا المكي بأن يقرن عنه من الكوفة لأن القران لا يكون من مكة
 فنعرف أن مراده أن يقرن عنه من حيث هو **وقال** في المكي إذا خرج من مكة لحاجة له فلم
 يجاوز الوقت فله أن يدخل مكة بغير إحرام وإن جاوز لم يكن له أن يدخل مكة إلا بإحرام لما
 بينا أن من قصد إلى موضع خاله في حكم الإحرام كحال أهل ذلك الموضع **وقال** في وقت أهل
 مكة للإحرام بالحج الحرم وكذلك كل من حصل بمكة حلالاً لما روى أن النبي صلى الله عليه
 وسلم لما أمر أصحابه رضي الله تعالى عنهم بفسخ إحرام الحج والإحرام بالعمرة فخلوا منها ما
 كان يوم التروية أمرهم بأن يجرموا بالحج من جوف مكة **وقال** في وميقات إحرام أهل مكة
 للعمرة التنبؤ أو غيره من الحل لأن موضع الإحرام غير موضع أداء النسك وأداء الحج يكون
 بالوقوف وهو في الحل فالإحرام به يكون في الحرم وأداء نسك العمرة بالطواف وهو في
 الحرم فالإحرام بها يكون في الحل **وقال** في كوفي جاوز الميقات نحو مكة ثم أحرم بالحج
 ووقف بمرفة جازحجه وعليه دم ترك الوقت لأنه لما انتهى إلى الميقات وجب عليه الإحرام
 بالحج من الميقات لما روى عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
 لا يجاوز الميقات أحد إلا محرماً فإذا جاوز حلالاً فقد ارتكب المنهي وآخر الإحرام عن
 الميقات فتمكن نقصان في حجه ونقصان الحج يجبر بالدم فإن رجع إلى الميقات ولبي أن رجع
 قبل أن يحرم وأحرم بالحج من الميقات فلا شيء عليه بالاتفاق لأنه تلافي التروك في وقته
 ومكانه فصار في الحكم كأنه لم يجاوز الميقات إلا محرماً فإن الواجب عليه أداء الحج بإحرام
 مباشره من الميقات وقد أتى بذلك وإن كان أحرم بعد ما جاوز الميقات ثم عاد إلى الميقات
 فعلى قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى أن لبي عند الميقات يسقط عنه الدم وإن لم يلب لم يسقط
 عنه الدم وعندهما يسقط عنه الدم في الحالتين جميعاً وعند زفر رحمه الله تعالى لا يسقط
 عنه الدم في الرحمين لأن المستحق عليه إنشاء الإحرام بالحج من الميقات فإذا أحرم بعد
 ما حاوز الميقات فقد ترك ما هو المستحق عليه فله دم كما لو لم يمد وهذا لأن الواجب
 عليه إنشاء تلبية واجبة عند الميقات ووجوب التلبية عند الإحرام لا بعده فهو وإن لبي
 عند الميقات فأنما أتى بتلبية غير واجبة فلا يصير به متداوياً لما فاته بخلاف ما إذا عاد

فأحرم من الميقات وأبو يوسف ومحمد ورحمهما الله تعالى يقولان الواجب عليه أن يكون
 محرماً عند الميقات لا أن ينشئ الاحرام عند الميقات ألا ترى أنه لو أحرم قبل أن ينتهي
 إلى الميقات ثم مر بالميقات محرماً ولم يلزمه شيء عند الميقات لا يلزمه شيء وكذلك إذا عاد
 إلى الميقات بعد ما أحرم ولم يلزمه شيء فلهذا تدارك ما هو واجب عليه وهو كونه محرماً
 عند الميقات واستدل أبو حنيفة رحمه الله تعالى بقول ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال
 لذلك الرجل إرجع إلى الميقات والأفلاحيك لك والمعنى فيه أنه لما انتهى إلى الميقات حالاً
 وجب عليه التلبية عند الميقات والاحرام فإذا ترك ذلك بالحادثة حتى أحرم وراء
 الميقات ثم عاد فإن لم يلزمه شيء بجميع ما هو المستحق عليه فيسقط عنه الدم وإن لم يلزمه شيء
 بجميع ما يستحق عليه وهذا بخلاف من أحرم قبل أن ينتهي إلى الميقات لأن ميقاته هناك
 موضع إحرامه وقد لم يلزمه شيء فلهذا يخرج الميقات للمهود من أن يكون ميقاتاً للاحرام في
 حقه فلهذا لا يضره ترك التلبية عنده بخلاف ما نحن فيه على ما بينا وهو قال في القرن هذا
 الكو في بعد ما جاوز الميقات فأحرم بالحج والعمرة ولم يرجع إلى الميقات فعليه دم واحد
 عندنا وقال زفر رحمه الله تعالى عليه دمان لأنه أخر الاحرامين جميعاً عن الميقات فيلزمه
 لكل إحرام دم ألا ترى أن القارن إذا ارتكب سائر المحظورات يجب عليه ضئف ما يجب
 على المفرد فكذلك إذا أحرم وراء الميقات وعلاؤنا قالوا المستحق عليه عند الميقات إحرام
 واحد ألا ترى أنه لو أحرم بالعمرة عند الميقات ثم أحرم بالحج بعد ما جاوز الميقات كان
 جائزاً ولا شيء عليه فمرفاً أن المستحق عليه عند الميقات إحرام واحد فيجب عليه بتأخير
 ذلك الاحرام دم واحد بخلاف سائر المحظورات فإنه صار بجنايته مرتكباً محظوراً إحرامين
 فكان عليه جزاآن وكذلك أن أهل بعمرة بعد ما جاوز الميقات ثم أهل بحجة بمكة فعليه دم
 واحد لتأخيره إحرام العمرة عن الميقات لأنه لما دخل مكة بإحرام العمرة فيمقات إحرامه
 بالحج الحرم وقد أحرم به في الحرم وإن كان أهل بالحجة بعد ما جاوز الميقات ثم
 دخل مكة فأهل بالعمرة أيضاً كان عليه دمان لأنه أخر إحرام الحج عن ميقاته فوجب عليه
 دم ولما دخل مكة بإحرام الحج فيمقات إحرامه للعمرة الحل بمنزلة ميقات أهل مكة فحين
 أهل بالعمرة في الحرم فقد ترك ميقات إحرام العمرة أيضاً فيلزمه ذلك دم آخر وهو قال في
 كوفي دخل مكة بغير إحرام لحاجته فقال عليه حجة أو عمرة أي ذلك شاء لأن دخول

مكة سبب لجوب لاحرام عليه فبشارة ذلك السبب بئزلة التزامه الاحرام بالنذر وفي نذر
 الاحرام يلزمه حجة أو عمرة فكذلك اذا لزمه الاحرام بدخول مكة فان وجع الى الميقات فاهل
 بحجة الاسلام أجزاءه عن حجة الاسلام وعما لزمه بدخول مكة استحساناً عندنا وفي القياس
 لا يلزمه مما لزمه لدخول مكة وهو قول زفر رحمه الله تعالى لانه بدخول مكة بغير احرام
 وجب عليه حجة أو عمرة وما و ذلك ديناً في ذمته وحجة الاسلام لا ينوب عما صارت نسكاً
 ديناً في ذمته الا ترى انه لو تحملت السنة ثم أحرم بالحج في السنة الثانية من الميقات لا ينوب
 هذا مما لزمه لدخول مكة فكذلك في السنة الأولى ولكن استحسن علاناً رحمه الله تعالى
 فقالوا لو كان حين انتهى الى الميقات في الابتداء أحرم بحجة الاسلام ناب ذلك مما يلزمه لدخول
 مكة لان الواجب عليه ان يكون محرماً عند دخول مكة لأن يكون احرامه لدخول مكة
 كن اعتكف في رمضان أجزاءه لان الواجب عليه أن يكون صالحاً في مدة الاعتكاف لا
 أن يكون صومه للاعتكاف فاذا عرفنا هذا فنقول لو أحرم عند الميقات في الابتداء كان
 يؤدي حجة الاسلام بذلك الاحرام في تلك السنة وقد أداها حين عاد الى الميقات فأحرم
 بحجة الاسلام فصار به متلافياً للمتروك فيسقط عنه ما لزمه لدخول مكة فأما بعد ما تحملت
 السنة لم يصير متلافياً للمتروك لانه لو أحرم بالحج في السنة الأولى لم يكن له أن يؤدي الحج
 بذلك الاحرام في الثانية فرقنا أنه لا يصير متلافياً للمتروك فان قيل أليس انه لو عاد الى
 الميقات وأحرم بعمرة مندورة لا يسقط عنه بهذا العود ما لزمه بدخول مكة وهو حين انتهى
 الى الميقات لو أحرم بالعمرة المندورة ودخل به مكة لا يلزمه شيء ثم لا يصير به متداركاً لما
 هو الواجب **قلنا** هو خارج على ما ذكرنا لان العمرة وان لم تكن مؤقته فيكره أدائها
 في خمسة أيام من السنة فلو أحرم بها في الابتداء لم يكن له أن يؤخرها الى الوقت المكروه
 فلا يصير بالرجوع الى الميقات والاحرام بالعمرة متداركاً للمتروك **وقال** **رحم** واذا جاوز
 الميقات حلالاتهم أحرم بالحج فقانه الحج سقط عنه دم الوقت عندنا ولم يسقط عند زفر
 رحمه الله تعالى لان الدم بمجاوزة الميقات صار واجباً عليه فلا يسقط بغوات الحج كالأوجب
 عليه الدم بالتطيب أو لبس الخيط لا يسقط عنه ذلك بغوات الحج ولكننا نقول لما فاته الحج
 وجب عليه القضاء وهو للقضاء يحرم من الميقات فينعدم به المعنى الذي لاجله يلزمه الدم
 وهو أداء الحج باحرام بعد مجاوزة الميقات بخلاف سائر الدماء لان وجوب ذلك عليه بما

ارتكب من المحظورات ولا ينعدم ذلك بقوات الحج وعلى هذا لو جامع قبل الوقوف حتى
فسد حجه سقط عنه دم الوقت عندنا لان القضاء واجب عليه فاذا عاد للقضاء يحرم من
الميقات فالنعدم به المعنى الذى لأجله كان يلزمه الدم **وقال** **﴿** وكذلك من جاوز الميقات
غير محرم ثم أتى وقتاً آخر فأحرم منه أجزاءه ولا شئ عليه لان آياته وقتاً آخر بمنزلة رجوعه
الى الميقات والاحرام عنده للأصل الذي قلنا ان من حصل في ميقات فاحرامه يكون من
ذلك الميقات سواء كان من أهل ذلك الميقات أو لم يكن فانما أحرم بالحج من ميقاته فلهذا
لا يلزمه الدم **﴿** قال **﴿** عبد دخل مكة مع مولاه بفسير احرام ثم أذن له مولاه فأحرم
بالحج فعليه اذا عتق دم لترك الوقت لانه مخاطب فيتحقق منه السبب الموجب للدم وهو
تأخير الاحرام بالحج من ميقاته ولكن ما يلزمه من الدم اذا لم يمكن له مال
يتأخر الى ما بعد العتق وهذا بخلاف النصراني يدخل مكة ثم يسلم ثم يحرم من مكة
أو الصبي يدخل مكة بغير احرام ثم يحتمل بمكة فيحرم بالحج فان هناك لا يلزمه بترك الوقت
شئ لان النصراني لم يكن مخاطباً بالاحرام بالحج حين انتهى الى الميقات فان الخطاب
بالاحرام انما يتوجه على من يصح منه الاحرام وكذلك الصبي فلا يتحقق منهما تأخير
الاحرام الواجب لانه انما لزمهما الاحرام عند الاسلام والبلوغ وعند ذلك هما بمكة وميقات
احرام الحج في حق من هو بمكة الحرم وقد أحراما منه بخلاف العبد على ما بينا وذكر في
اختلاف زفر وبمقرب ورحمهما الله تعالى ان النصراني لو أسلم أو بلغ الصبي فأتى قبل ادراك
الوقت وأوصى كل واحد منهما بأن يحج عنه حجة الاسلام فوصيتهما باطلة عند زفر ورحمه
الله تعالى لانه لم يلزمهما الحج قبل ادراك الوقت اذ لا يتصور الاداء قبل ادراك الوقت فلا
تصح وصيتهما به وعلى قول أبي يوسف يصح لان سبب الوجوب قد تقرر في حقهما والوقت
شرط الاداء والندام شرط الاداء لا يمنع تقرر سبب الوجوب فتصح وصيتهما بالاداء في
وقته **﴿** قال **﴿** ولو ان الصبي أهل بالحج قبل ان يحتمل ثم احتلم قبل أن يطوف بالبيت أو قبل
أن يقف بدرفة لم يجزه عن حجة الاسلام عندنا وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى يجزئه وهو
بناء على ما بينا في كتاب الصلاة اذا صلى في أول الوقت ثم بلغ في آخره عنده يجزئه عن
الفرض ويجعل كأنه بلغ قبل أداء الصلاة وهما أيضاً يجعل كأنه بلغ قبل مباشرة الاحرام
فيجزئه ذلك عن حجة الاسلام قال وهذا على أصلكم اظهر لان الاحرام عندكم من الشرائط

دون الأركان ولهذا صح الإحرام بالحج قبل دخول أشهر الحج ولكننا نقول حين أحرم هو
 لم يكن من أهل أداء الفرض فانتقد إحرامه لأداء النفل فلا يصح أداء الفرض به وهو
 نظير الضرورة إذا أحرم بنية النفل عندنا لا يجوز أداء الفرض به وعنده ينتقد إحرامه
 للفرض والإحرام وإن كان من الشرائط عندنا ولكن في بعض الأحكام هو بمنزلة الأركان
 ومع الشك لا يسقط الفرض الذي ثبت وجوبه بيقين فلهذا لا يجوز حجة الإسلام بذلك
 الإحرام إلا أن يجد إحرامه قبل أن يقف بعرفة فيثبت حجته عن حجة الإسلام لأن ذلك
 الإحرام الذي يشرع في حالة الصغر كان مخلوقاً لم يكن لازماً عليه فيتمكن من فسخه بتجديد الإحرام
 وهذا بخلاف العبد فإنه لو اعتقه المولى بعد ما أحرم لا يجوز حجة الإسلام وإن جدد
 الإحرام بعد العتق لأن إحرام العبد لازم في حقه لكونه مخاطباً فلا يتمكن بعد العتق من
 فسخ ذلك الإحرام وإنما طريق خروجه من ذلك الإحرام أداء الأفعال فسواء جدد السببية
 أو لم يجدد فهو باق في ذلك الإحرام فلا يجوز حجة الإسلام بخلاف السبي على
 ذكرنا وإن اعتق العبد قبل أن يحرم ثم أحرم بحجة الإسلام أجزاءه لأن شرط الوجوب
 تقرر في حقه بالعتق فلهذا لا يجوز حجة الإسلام **وقال** وإذا دخل الرجل مكة بعير
 إحرام فوجب عليه حجة أو عمرة فأهل بها بعد سنة في وقت غير وقته الأول هو أقرب
 منه قال يجوز ولا شيء عليه لأنه في السنة الأولى لو أحرم من هذا الميقات أجراه
 مما يلزمه لدخول مكة وجعل هذا كموده إلى الميقات الأول فكذلك في السنة الثانية إذا
 جاء إلى هذا الميقات لأن من حصل عند ميقات فحكمه حكم أهل ذلك الميقات والله أعلم
 بالصواب والله المرجع والمآب

باب الذي يفوته الحج

وقال رضي الله عنه رجل أهل بحجة ففاته فأنه يحل بعمرة وعليه الحج من قابل قال
 وبلغنا ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن عمرو بن دينار عن أبيه رضي الله تعالى عنهما
 والمراد بالحديث المرفوع ما رواه ابن عباس وابن عمر رضي الله تعالى عنهم أن النبي صلى الله
 عليه وسلم قال من أدرك عرفة بليل فقد أدرك الحج ومن فاته عرفة بليل فقد فاته الحج
 وليتحال بالعمرة وعليه الحج من قابل وأما حديث عمرو بن دينار رضي الله تعالى عنهما

مارواه الاسود قال سمعت عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يقول من فاته الحج تحلل
 بعمره عليه الحج من قابل ثم لقيت زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه بعد ذلك
 بثلاثين سنة فسمته يقول مثل ذلك وكان المعنى فيه ان الاحرام بعد ما انقضى صحيحاً فطريق
 الخروج عنه أداء أحد التسكين اما الحج أو العمرة كمن أحرم احراماً بهما وهما تذرع عليه
 الخروج عنه بالحج حين فاته الحج فعليه الخروج بعمل العمرة ثم ان عند أبي حنيفة ومحمد
 رحمهما الله تعالى أصل احرامه باق بالحج وتحلل بعمل العمرة وعند أبي يوسف رحمه الله
 تعالى يصير احرامه احرام عمرة وعند زفر رحمه الله تعالى ما يؤديه من الطواف والسمي بقايا
 اعمال الحج لانه بالاحرام بالحج التزم أداء أفعال يفوت بعضها بمضى الوقت ولا يفوته البعض
 فيسقط عنه ما يفوت بمضى المدة ويلزمه ما لا يفوت وهو الطواف والسمي وأبو حنيفة
 ومحمد رحمهما الله تعالى قالوا الطواف والسمي للحج انما يتحل بهما من الاحرام بعد الوقوف
 فأما قبل الوقوف فلا وحاجته الى التحلل هنا قبل الوقوف فانما يأتي بطواف وسمي يتحل
 بهما من الاحرام وذلك طواف العمرة ولهذا قال أبو يوسف رحمه الله تعالى يصير أصل
 احرامه للعمرة ضرورة لان التحلل بطواف العمرة انما يكون باحرام العمرة وأبو حنيفة
 ومحمد رحمهما الله تعالى قالوا لا يمكن جعل احرامه للعمرة الا يفسخ احرام الحج الذي كان
 شرع فيه ولا طريق لما الى ذلك والدليل عليه أن المسكي اذا فاته الحج يتحل بعمل العمرة من
 غير أن يخرج من الحرم ولو انقلب احرامه للعمرة لكان يلزمه الخروج الى الحرم لانه
 ميقات احرام العمرة في حق المسكي يؤتى قال في فان كان أهل بحجة وعمرة فقدم مكة وقد
 فاته الحج فانه يطوف بالبيت وبالصفاء والمروة لحجه وبحل وعليه الحج من قابل ولا يحمل
 ما أتى به من الطواف والسمي قبل فوات الحج كافياً للتحلل عن احرام الحج لان ذلك كان
 طواف التلبية وهو سنة فلا يحصل به التحلل فان كان طاف لعمرة وسمي فقد أتى بهما وان
 لم يكن طاف لعمرة يطوف لها الآن لان العمرة لا تقوته ثم يطوف بعد ذلك لحجه ويسمي
 حتى يتحل وهذا دليل لابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى على ان أصل احرامه لا يتقلب عمرة
 لانه لو انقلب عمرة لصار جامعاً بين احرام عمرتين وأدائها في وقت واحد وذلك لا يجوز ثم
 لا يجب عليه الدم بالقياس على المحصر وهذا فاسد لان المحصر عاجز عن التحلل بالطواف
 والسمي وفات الحج قادر على ذلك ثم فأت الحج يقطع التلبية حين يستلم الحجر في الطواف

لما بينا ان هذا الطواف محل العمرة وأوان قطع التلبية في حقه ماهو أوان قطع التلبية في حق
الدمر فان كان قارناً قطع التلبية حين يأخذ في الطواف الثاني لان العمرة ماكانت فيجعل
كانه طاف لما قبل الفوات فلا يقطع التلبية عندها وانما يقطع التلبية اذا أخذ في الطواف الذي
يحتل به عن الاحرام في الحج قال في ولو فاته الحج فكث حراما حتى دخلت أشهر
الحج من قابل فتحل بعمل العمرة ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمتاً وهذا أيضاً يدل على
ان احرامه لم يقرب احرام عمرة فانه لو انقلب احرام عمرة كان متمتاً كمن أحرم للعمرة في
رمضان فطاف لها في شوال ولكنه بعمل العمرة يتحلل من احرام الحج في شوال وليس
هذا صورة المتمتع قال في رجل أهل بحجة فجامع فيها ثم قدم وقد فاته الحج فعليه دم
لحماه ويحل بالطواف والسي لان الفاسد معتبر بالصحيح فكما أن التحلل بالاحرام الصحيح
بعد الفوات يكون بالطواف والسي فكذلك عن الاحرام الفاسد ولو كان أصاب في حجه
صيداً فعليه الكفارة لان احرامه بعد الفساد باق فيجب بارتكاب المحذور ما يلزمه بارتكابه
في الاحرام الصحيح وهذا الذي أفسد الحج انما يقطع التلبية بعد الفوات حين يأخذ في
الطواف الا ترى انه لو لم يشته كان أوان قطع التلبية في حقه حين يرى جمرة العقبة اعتباراً
بمن صح حجه فكذلك بعد الفوات قال في رجل أهل بحجة فقدم مكة وقد فاته الحج فاقام
حراماً حتى يحج مع الناس من قابل بذلك الاحرام قال لا يجوز له عن حجه وبهذا يستدل
أبو يوسف رحمه الله تعالى على ان احرامه صار للعمرة حيث لا يجوز أداء الحج به ولكننا
نقول قد بقي أصل احرامه للحج ولكنه تميز عليه الخروج باعمال العمرة فلا يبطل هذا
التمييز بتحول السنة مع ان احرامه انقضى لاداء الحج في السنة الأولى فلو صح أداء الحج به
في السنة الثانية تغير موجب ذلك المقعد بفعله وليس اليه تغيير موجب عقده الاحرام وان
قدم وقد فاته الحج فأهل بحجة أخرى فانه يطوف للذي قد فاته ويسمى ويرفض التي أهل
بها وعليه فيها ما على الرافض وعليه قضاء الفات أيضاً لان أصل احرامه بعد الفوات تميز
للحج فهو بالاهلال بحجة أخرى يصير جامعاً بين حجتين فهذا يرفض التي أهل بها وقد
تميز عليه التحلل عن الأولى بالطواف والسي فلا يتغير ذلك بفعله وان نوى بهذه التي أهل
بها قضاء الفات فهي هي يعني لا يلزمه بهذا الاهلال شيء لانه نوى إيجاد الموجود فان
احرامه بالحج باق بعد الفوات ونية الإيجاد فيها هو موجود لغو فيتحل بالطواف والسي

وعليه قضاء المائة فقط بخلاف الأول فقد نوي بالاهلال هناك حجة أخرى سوى
الموجود **وقال** **﴿** وإن أهل بعمره بعد ماله الحج وقضيا أيضاً ومضى في عمل المائة لانه
لما زمه التحال عن الأول بعمل العمرة يصير جامعاً بين العمرتين من حيث العمل وذلك
لا يجوز فلهذا يرفض التي أهل بها وقد تعين عليه التحال عن الأولى بالطواف والسعي فلا
يتغير ذلك بقوله **﴿** قال **﴿** رجل أهل بحجبتين وقدم مكة وقد فاته الحج قال يحل بالطواف
والسعي وعليه عمرة وحجتان ودم لانه صار رافضاً لاحدى الحجبتين ولزمه دم لرفضها
وقضاء حجة وعمرة ثم قد فاتته الاخرى فيتحلل منها بالطواف والسعي وعليه قضاؤها ولا
يكون له أن يتحلل منها بعمل عمرتين لانهما لا يجتمعان عملاً فكما أخذ في عمل احدهما
صار رافضاً للآخرى ولزمه الدم بالرفض **﴿** قال **﴿** واذا ساق هدياً للقران فقدم وقد فاته
الحج قال يصنع بهديه ماشاء لانه ملكه وقد أعد له مقصوده فاذا فاته ذلك المقصود صنع
به بما أحب وكذلك ان لم يقبضه ولكنه جامع لان بالجامع فسد حجه وخرج من أن يكون
قارباً وانما أعد هذا الهدى للقران فاذا فاته ذلك صنع به ماشاء فان كان هديه قد نتج
في الطريق ثم فاته الحج أو جامع أو أحصر صنع أيضاً بالولد ماشاء لانه جزء من الام فكما
يصنع بالام ماشاء فكذلك بالولد وان لم يكن شيء من هذه الموارد فعليه أن ينحر الام
والولد جميعاً فان نحر الام ووهب الولد أو باعه فعليه قيمة الولد وكذلك ان ولد هذا الولد
ولداً فعليه قيمة ذلك الولد أيضاً لان ما ثبت من الحق في الأصل سرى الى الولد لسكونه
جزءاً من أجزائه وان كان قد كفر عن الولد بعد ما وهبه أو باعه ثم حدث له ولد لم يكن
عليه من قبل ولده شيء لان بأداء الكفارة قد سقط عنه الحق في الولد لله تعالى فلا يلزمه
فيما ولد هذا الولد بعد ذلك شيء بخلاف ما قبل التكفير فان حق الله تعالى في الولد لازم
ايه قبل التكفير فيسرى الى ما يتولد منه وهو نظير من أخرج ظبية من الحرم فكفر
عنها ثم ولدت ثم مات لم يكن عليه فيها ولا في ولدها شيء وان لم يكفر عنها كان عليه فيها
وفي ولدها الكفارة **﴿** قال **﴿** محرم بالحج قدم مكة وطاف بالبيت ثم خرج الى الربة فأحصر
بها ثم قدم مكة بعد فوات الحج فعليه أن يحل بعمره ولا يكفيه الطواف الاول لان ذلك
كان طواف التحية وليس لطواف التحية أثر في التحال ولان التحال بالطواف يكون في
يوم النحر أو بعده وذلك الطواف كان قبل يوم النحر فلا يكون معتبراً في التحال وان كان

خروجه الى الربة بعد الوقت لم يقته لقوله صلى الله عليه وسلم من أدرك عرفة فقد أدرك
الحج ثم قد تقدم بيان ما عليه من الدماء بعد هذا بسبب الترك والتأخير **وقال** ما من أهل
بعمرة في أشهر الحج ثم قدم مكة بعد يوم النحر يقضى عمرته وليس عليه شيء لأن العمرة
غير مؤقتة فلا يقوته عمل العمرة بمضى أيام النحر فهذا لا يلزمه شيء والحاصل أن جميع
السنة وقت العمرة عندنا ولكن يكره أداؤها في خمسة أيام يوم عرفة ويوم النحر وأيام
التشریق هكذا روى عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تكرر العمرة في هذه الأيام
الحسة ولأن الله تعالى سمى هذه الأيام أيام الحج فيقتضى أن تكون متممة للحج الأكبر
فلا يجوز الاشتغال فيها بغيرها وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا تكرر العمرة في هذه
الأيام الحسة وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى أنه لا تكرر العمرة في يوم عرفة قبل الزوال
لأن دخول وقت ركن الحج بعد الزوال لا قبله ولكن مع هذه الكراهة لو أدى العمرة
في هذه الأيام صح فيبقى محرما في هذه الأيام بها وهو نظير بقاء حرمة الصلاة بعد دخول
وقت الكراهة **وقال** وإذا أهل الحاج صبيحة يوم النحر بحجة أخرى لزمته ويقضي
مابقي عليه من الأولى ويقوم حراما الى أن يؤدي الحج بهذا الاحرام من قابل لانه أحرم
بعد مضى وقت الحج من السنة الماضية فينقصد احرامه لأداء الحج به في السنة القابلة وعليه
يجمع بين الحجتين دم لأن احرامه للحج باق ما لم يتحل بالخلق والطواف والجمع بين
احرام الحجتين ممزوج عنه فإذا فعل ذلك لزمه الدم بالجمع المنهي عنه وهذا بخلاف ما إذا
أهل بالحجتين لأن الدم هناك يلزمه رفض احدهما لأن الجمع هناك لا يتحقق حين صار
قاضيا لاحداهما وهنا يتحقق لانه يؤدي ما بقي من اعمال الأولى من غير أن يصير والناس
للأخرى فهذا لزمه للجمع بينهما دم وإن قدم الحاج مكة فأدرك الوقوف بمزدلفة لم يكن
مدركا للحج لقوله صلى الله عليه وسلم من فاته عرفة لبيل فقد فاته الحج ثم ذكر بعد هذا
حكم الاهلال بالحجتين أو بعمرتين وقد بينا ذلك ويستوى فيه أن أهل بهما معا أو باحدهما
ثم بالآخرى معاً لانه جامع بين الاحرامين في الحالين فإن رفض احدي المبرتين ثم
قضاها في العام القابل ومعها حجة فهو قارن لأن القران بالجمع بين الحجة والعمرة فكما أن
كون الحج في ذمته لا يمنع تحقق القران فكذلك كون العمرة واجبة في ذمته وكذلك
أن أتى بهذه العمرة في أشهر الحج ثم حج من عامه ذلك فهو متمتع ان لم يكن ألم بأهله

بين النسكين حلالا فان ألم بأهله بين النسكين حلالا لم يكن متعمداً بلنا ذلك عن ابن
 عمر وسعيد بن المسيب رضى الله عنهم وهذا بخلاف الثارن ان رجع الى أهله بعد طواف
 العمرة لانه انما رجع محرماً فلم يصح للمامه بأهله فلهذا كان قارناً وقد بينا الفرق بين المتمتع
 الذى ساق الهدى وبين الذى لم يسق الهدى فى حكم الامام بأهله وقد بينا الفرق أيضاً
 فى حكم المسكى الذى قدم الكوفة وبيننا القران والتمتع وروى ابن سماعة عن محمد أن المسكى
 اذا قدم الكوفة انما يجوز له أن يقرن اذا كان خروجه من الميقات قبل دخول أشهر الحج
 فأما اذا دخلت أشهر الحج قبل خروجه من الميقات فقد حرم عليه القران والتمتع فلا يرتفع
 ذلك بالخروج عن الميقات بعد ذلك **وقال** وإذا قدمت المرأة مكة محرمة بالحج حائضاً
 مضت على حجبها غير أنها لا تطوف بالبيت حتى تطهر لقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة
 رضى الله عنها واصنبى جميع ما يصنع الحاج غير أن لا تطوفى بالبيت فإذا طهرت بعد
 مضي أيام النحر طافت للزيارة ولا شئ عليها بهذا التأخير لانه كان بمنزلة الحيض وعليها
 طواف الصدر لانها طاهرة وان حاضت بعد ما طافت للزيارة يوم النحر فليس عليها طواف
 الصدر لما بيننا من الرخصة الواردة للعائض فى ذلك **وقال** وليس على أهل مكة ومن وراء
 الميقات طواف الصدر انما ذلك على أهل الآفاق الذين يصعدون عن البيت بالرجوع الى منازلهم
 فان نوى الإقامة بمكة واتخذها داراً سقط عنه طواف الصدر ان كانت نيته قبل أن يحل النفر
 الاول لان وقت الصدر بعد حل النفر الاول فانما جاء وقت الصدر وهو من أهل مكة فلا
 يلزمه طواف الصدر وان كانت نيته الإقامة بعد ما حل النفر الاول فعليه طواف الصدر فى
 قول أبى حنيفة ومحمد ورحمهما الله تعالى لان ذلك قد لزمه بمجيء وقت الصدر قبل نية الإقامة فلا
 يسقط عنه بنيته الإقامة بعد ذلك كالمراة اذا حاضت بعد خروج وقت الصلاة لا تسقط عنها
 تلك الصلاة وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى اذا نوى الإقامة قبل أن يأخذ فى طواف
 الصدر سقط عنه طواف الصدر لانه وان دخل وقته فلا يصير طواف الصدر ديناً عليه
 بدخول وقته فنيته الإقامة بعد دخول وقته وقبله سواء كالمراة اذا حاضت بعد دخول وقت
 الصلاة لانها تلك الصلاة فاما اذا نوى الإقامة بعد ما أخذ فى طواف الصدر فعليه ان
 يأتي بذلك الطواف لان بالشروع فيه لزم اتمامه فلا يسقط بنية الإقامة بعد ذلك فان بداله
 الخروج من مكة بعد ما اتخذها داراً لا يلزمه طواف الصدر لانه بمنزلة المسكى بقصد الخروج

من مكة وان نوى أن يقيم بمكة أياماً ثم يصدر لم يسقط عنه طواف الصدر وان نوى الإقامة
سنة أو أكثر لان بهذه النية لم يصير كأهل مكة لان المسكى غير عازم على الصدر منها بعد
مدة وهذا على الصدر منها بعد مدة فيبقى عليه طواف الصدر على حاله هو قال في وليس
على فائت الحج طواف الصدر لان المود للفضله مستحق عليه ولانه صار بمنزلة المتمر
المقيم في حق الاعمال وليس على المتمر طواف الصدر هو قال في رجل قصد مكة للحج
فدخلها بنغير احرام ووافاها يوم النحر وقد فاته الحج فأحرم بعمره وقضاهما أجزاءً وعليه دم
لترك الوقت لانه لو أحرم بالحج بعد ماجاوز الميقات وقضاه كان عليه دم لترك الوقت
فكذلك اذا أحرم بالوقت بالمرة وقضاهما لان الواصل الى الميقات يلزمه الاحرام حاجاً
كان أو معتمراً وان لم يحرم بمرة ولكنه أحرم بحجة فهو محرم حتى يرجع مع الناس من
قابل وقد بينا حكم الاحرام في غير أشهر الحج ولكنه ينبغي ان يرجع الى الوقت فيأبى منه ليسقط
عنه الدم فان لم يرجع فعليه دم لتأخير الاحرام هو قال في ومن فاته الحج لم يسمه أن يقيم في
منزله حراماً من غير عذر ويبعث بالهدى ولا يحل بالهدى إن بعث به لان التحلل بالهدى
للمحصر وهذا غير محصر بل هو فائت الحج وقد تبين عليه التحلل بالطواف والسمى شرعاً
فلا يحل بنغير ذلك والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الجمع بين الاحرامين

هو قال في والمرة لا تضاف الى الحج والحج يضاف الى العمرة قبل أن يعمل منها شيئاً وبعد
أن يعمل هكذا نقل عن ابن عباس رضي الله عنه وهذا لان الله تعالى جعل العمرة بداية
والحج نهاية بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فمن أضاف الحجة الى العمرة كان فعله
موافقاً لما في القرآن ومن أضاف العمرة الى الحج كان فعله مخالفاً لما في القرآن فكان مسيئاً
من هذا الوجه ولكن مع هذا هو قارن فان القارن هو جامع بين العمرة والحج وهو جامع
بينهما على كل حال الا انه اذا أضاف الحج الى العمرة بأن أهل بالعمرة أولاً ثم بالحج فهو
جامع مصيب للسنة فيكون محسناً ومن أهل بالحج ثم بالعمرة فهو جامع مخالف للسنة فكان
مسيئاً لهذا ويلزمه في الوجهين جميعاً ما أوجب الله تعالى على للمتمتع المترفق بإداء النسكين في
سفر واحد كما قال الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي وهو شاة

في قول علي وابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم وفي قول ابن عمر وعائشة رضي الله
 عنهما بدنة وأخذنا بالاول لحديث جابر رضي الله عنه قال تمتنا بالعمرة الى الحج مع رسول
 صلى الله عليه وسلم فاشتركتنا في البدنة عن سبعة فان لم يجد الهدي فعليه صوم ثلاثة
 أيام في الحج والا فضل ان يصوم قبل يوم التروية ويوم التروية ويوم عرفة لان صوم
 اليوم بدل عن الهدي فلا ولي ان يؤخره الى آخر الوقت الذي يفوته بمضيه رجاء أن يجد
 الهدي (قال) ولو صام هذه الايام الثلاثة بعد احرامه للعمرة قبل احرام الحجة جاز عندنا
 خلافا للشافعي رحمه الله تعالى وحجته ظاهر الآية قال الله تعالى فصيام ثلاثة أيام في الحج
 وحين صام قبل أن يحرم بالحج فصومه هذا ليس في الحج وحجتنا في ذلك أن نقول جعل
 الحج ظرفا للصوم وفعل الحج لا يصلح ظرفا للصوم فعرفنا أن المراد به الوقت كما قال الله
 تعالى الحج أشهر معاومات وهذا قد صام في وقت الحج بعد ما تقرر السبب وهو التمتع لان
 معنى التمتع في أداء العمرة في سفر الحج في وقت الحج وقد وجد ذلك وأداء العبادة البدنية
 بعد وجود سبب وجوبها جائز كالمسافر اذا صام شهر رمضان وان لم يصم حتى جاء يوم النحر
 أمين عليه الهدي عندنا وهو قول عمر رضي الله تعالى عنه فان رجلا أتاه يوم النحر فقال اني
 تمتت بالعمرة الى الحج فقال اذبح شاة فقال ليس معي شيء فقال سل أقاربك فقال ليس
 هنا أحد منهم فقال لغلامه يا منيف اعطه قيمة شاة وذلك لان البدل كان مؤقنا بالنص فبعد
 فوات ذلك الوقت لا يكون بدلا فتعين عليه الهدي والشافعي رحمه الله تعالى كان يقول
 في الابتداء يصوم أيام التشريق وهو مروى عن ابن عمر وعائشة رضي الله عنهما ولكن
 هذا باسناد فقد صح النهي عن الصوم في هذه الأيام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا
 يجوز أداء الواجب بها ولو وجد الهدي بعد صوم يومين من الثلاثة كان عليه الهدي لانه
 قدر على الاصل قبل حصول المقصود بخلاف ما اذا قدر على أصل الهدي بعد ما يحل
 يوم النحر لان المقصود هو التحلل فانما قدر على الاصل بعد حصول المقصود بالبدل وهو
 كالتييم اذا وجد الماء بعد الفراغ من الصلاة وأما صوم السبعة ليس ببديل فيما هو المقصود
 وهو التحلل ألا ترى ان أوان ادائها بعد التحلل ووجوب الهدي لا يمنع ادائها والمراد من
 الرجوع المذكور في قوله تعالى وسبعة اذا رجعت مضى أيام التشريق حتى اذا صام بعد
 مضيه قبل ان يرجع الى أهله جاز عندنا ولا يجوز عند الشافعي رحمه الله تعالى الا أن ينوي

المقام خيئذ يجوز الصوم **وقال** وان أهل الآفاق بالحج فطاف لها شوطاً ثم أهل بالعمرة
 رفضها وعليه قضاؤها ودم للرفض لان احرام الحج قد تأكد بما أتى به من الطواف فان ذلك
 من عمل الحج ولوليت احرامه للعمرة كان بايما عمل العمرة على أعمال الحج وذلك لا يجوز لهذا
 رفضها وان كان أهل بالعمرة أولاً فطاف لها شوطاً ثم أهل بالحج مضى فيها لانه يبنى أعمال
 الحج على العمرة وذلك صحيح الا انه لو طاف للعمرة أقل الاشواط يكون قارناً وان طاف
 لها أكثر الاشواط ثم أهل بالحج كان متمتعاً لان المنع من يحرم بالحج بعد عمل العمرة
 ولا أكثر الطواف حكم الكل والقارن من يجمع بينهما وقد صار جامعا حين أحرم بالحج
 وقد بقي عليه أكثر طواف العمرة وقد بينا أن المكي لا يقرن بين الحج والعمرة ولا يضيف
 أحدهما الى الآخر فان قرن بينهما رفض العمرة ومضى في الحج لانه ممنوع من الجمع
 بينهما فلا بد من رفض أحدهما ورفض العمرة أيسر لانها دون الحج في القوة ولانه يمكنه
 أن يقضيها متى شاء وكذلك ان أحرم أولاً بالعمرة ثم أحرم بالحج رفض العمرة لان الترجيح
 بالبداة بعد المساواة في القوة ولا مساواة هنا فيرفض العمرة على كل حال وان مضى فيها
 حتى قضاهما أحزاه لان النهي لا يمنع تحقق المهي عنه وهذا بخلاف الجامع بين الحجتين
 والعمرتين فان الجمع بينهما عملاً مني هناك ومع النبي لا يتحقق الاجتماع فيكون رافضاً لأحدهما
 على كل حال وهذا الجمع بين الحج والعمرة في حق المكي منهي عنه ومع المهي يتحقق الجمع
 فيجب عليه الدم لجمعه بينهما ولكن هذا الدم ليس نظير الدم في حق الآفاق اذا قرن بينهما
 فان ذلك ناسك يحمل تناول منه وهذا جبر لا يحمل تناول منه لان وجوب هذا الدم
 بارتكاب ما هو منهي عنه فيكون واجبا بطريق الجبر للمقصد فلهذا لا يباح تناول منه
 وان كان طاف للعمرة شوطاً أو ثلاثة أشواط ثم أحرم بالحج رفض الحج في قول أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى وفي قول أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يرفض العمرة لانه أهل بالحج
 فأكثر أعمال العمرة باق عليه ولأن أكثر حكم الكل فكانه أهل بالحجة قبل أن يأتي
 بشئ من أعمال العمرة فيرفضها وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول ان احرام العمرة قد تأكد
 بما أتى به من طواف العمرة واحرام الحج لم يتأكد بشئ من عمله وللتأكد بأداء العمل
 أقوى من غير التأكيد فلهذا يرفض الحجة والدليل على أن التأكد يحصل بشروط من
 الطواف ما بينا في الآفاق اذا طاف للحج شوطاً ثم أحرم للعمرة كان عليه رفضها لتأكد

احرام الحج بالمعمل قبل الاهلال بالعمرة بخلاف ما لو اهل بالعمرة قبل ان ياتي بشئ من طواف الحج ولو كان المكي طاف للعمرة اربعة اشواط ثم احرم بالحج فنقول انما احرم بالحج بعد ما تاتي بأكثر طواف العمرة وللاكثر حكم الكل فكأنه احرم بالحج بعد الفراغ من العمرة فلا يرفض شيئاً ولكن يفرغ من عمرته ومن حجته وعليه دم لانه صار كالمتنع وهو منهى عن التمتع الا أنه لا يحل السائل من هذا الدم لانه دم جبر كما بينا ولو كان هذا الطواف منه للعمرة في غير أشهر الحج كان عليه الدم أيضاً لانه احرم بالحج قبل ان يفرغ من العمرة وليس للمكي أن يجمع بينهما فاذا صار جامعاً كان عليه الدم ولو كان هذا آفاقاً لم يكن عليه هذا الدم لانه غير ممنوع من الجمع بينهما قال في الاصل وعليه دم لترك الوقت في العمرة أيضاً وانما اراد به اذا كان احرم للعمرة في الحرم فان ميقات أهل مكة لا حرام للعمرة هو الحلق **وقال** كوفي أهل بحجة وطاف لها ثم أهل بعمرة قال يرفض عمرته لانه لو لم يرفضها كان بائياً للعمرة على الحجة هذا اذا أهل بعمرة برفقة فان أهل بها يوم النحر قبل أن يحل بحجته أو بعد ما حل قبل أن يطوف أمر أن يرفضها أيضاً وان لم يرفضها ومضى فيها أجزاءه وعليه دم ان كان أهل بها قبل أن يحل بحجته وان كان بعد ما حل من حجته فليس عليه شيء ان لم يترك الوقت فيها ولا يؤمر بان يرفضها اذا احرم بها بعد تمام الاحلال لانه وان كان منهاى عن الاحرام فبعد ما احرم يجب عليه الاتمام لانه غير جامع بينه وبين احرام آخر فاذا اداها كان صحيحاً بخلاف ما اذا أهل بها بمرقات فان هناك قد صار رافضاً للعمرة لتحقيق المنافي على ما سبق ثم ان كان إهلاله بالعمرة قبل أن يحل من الحج فقد صار جامعاً بين الاحرامين على وجه هو منهى عن ذلك فزومه لذلك دم وان كان بعد ما حل لم يصير جامعاً بين الاحرامين فلا يلزمه شيء **وقال** مكي أهل بالحجة فطاف لها شوطاً ثم أهل بالعمرة قال يرفض العمرة لان احرامه للحج قد تأكد وقبل تأكده كان يؤمر برفض العمرة فبعد تأكده أولى فان لم يرفضها وطاف لها وسمى أجزاء ما بيننا أن النهى لا يمنع تحقيق النهى عنه ولكن عليه دم لاهلاله بها قبل أن يفرغ من حجته وقد صار جامعاً بينهما وهو ممنوع من هذا الجمع **وقال** محرم بعمرة جامع ثم أضاف اليها عمرة أخرى قال يرفض هذه ويمضى في الاولى لان الفاسد معتبر بالصحيح في وجوب الاتمام ولو كانت الاولى صحيحة كان عليه أن يمضى فيها ويرفض الثانية فكذلك بعد فسادها وكذلك لو لم يجمع في

الأولى ولكنه طاف لما شو طأتم أحرم بالثانية يرفض الثانية لان الأولى قد تأكدت لما
 طاف لها تمينت الثانية للرفض وكذا هذا في حجتين ﴿ قال ﴾ وإذا أهل بحجتين مما تم
 جامع قبل أن يسير فمليه للجماع دمان في قول أبي حنيفة لان من أصله أنه لا يسير رافضاً
 لأحدهما ما لم يأخذ في ممل الأخرى وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى عليه دم واحد
 للجماع لانه كما فرغ من الأحرامين صار رافضاً لأحدهما بجفائه جناية على إحرام واحد وان
 كان ذلك الجماع منه بعد ماسار فمليه دم واحد لانه صار رافضاً لأحدهما حين سار الى مكة
 بجفائه جناية على إحرام واحد ثم ما يلزمه بالرفض وبالإفساد من القضاء والدم قد يتناه فيأ
 سبق مان أحرم لا ينوي شيئاً فطاف ثلاثة أشواط ثم أهل بعمره فإنه يرفض هذه الثانية
 لان الأولى قد تمينت عمرة حين أخذ في الطواف لما بينا ان الإبهام لا يبقى بعد الشروع
 في الأداء بل يبقى ما هو المتيقن وهو العمرة حين أهل بعمره أخرى فقد صار جامعاً بين
 عمرتين فلهذا يرفض الثانية ﴿ قال ﴾ وإذا كان للكوفي أهل بالكوفة وأهل بمكة يقيم عند
 هؤلاء ستة وعند هؤلاء سنة فاعتبر في أشهر الحج وحج من عامه لم يكن متمتاً لانه لم
 بين النسكين بأهله المأما صحيحاً فان لم يكن له أهل بمكة واعتبر من الكوفة في أشهر الحج
 وقضى عمرته ثم خرج الى مصر لبس فيه أهله ثم حج من عامه ذلك كان متمتاً ما لم يرجع
 الى مصر الذي كان فيه أهله ثم قال بلغنا ذلك عن عبد الله بن عمر وسعيد بن المسيب رضي
 الله عنهما وإبراهيم رحمه الله تعالى وقد بينا ان الطحاوي رحمه الله تعالى ذكر في هذا الفصل
 خلافاً بين أبي حنيفة وصاحبيه رحمهما الله تعالى وهو الصحيح ان عند أبي حنيفة رحمه الله
 تعالى يكون متمتاً وحديث زيد الزنقي رضي الله عنه أنه سأل ابن عباس رضي الله عنهما
 فقال أينما عمارة قضيئناها ثم زرنا القبر ثم حججنا فقال أنتم متمتون والأصل عند أبي
 حنيفة رحمه الله تعالى أنه ما لم يصل الى أهله فهو متمتع كن لم يجاوز الميقات وعندهما من
 خرج من الميقات فهو كن وصل الى أهله في أنه لا يكون متمتاً بعد ذلك فان كان له
 بالكوفة أهل وبالبصرة أهل فرجع الى أهله بالبصرة ثم حج من عامه ذلك لم يكن متمتاً
 لانه لم بأهله بين النسكين حلالاً ﴿ قال ﴾ وان اعتمر الكوفي في أشهر الحج وساق هدباً
 للمتعة وهو يريد الحج فطاف لعمرته ولم يخلق ثم رجع الى أهله ثم حج كان متمتاً في قول أبي
 حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى ولم يكن متمتاً في قول محمد رحمه الله تعالى اذا كان

رجوعه الى أهله بعد ما أتى بأكثر طواف العمرة وحجته وهو أنه لم بأهله بين النسكين وهو المأم صحيح فان المود غير مستحق عليه حتى لو بث بهديه لينحر عنه ولم يحج كان جازراً فهو بمنزلة المسكين الذي اعتمر من الكوفة وساق الهدى لمتعته فهناك لا يكون متمتعاً فكذلك هنا وأبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى يقولان المأم غير صحيح بأهله هنا لانه محرم على حاله ما لم ينحر عنه الهدى فكان المود مستحقاً عليه وذلك بمنع صحة المأم بأهله كالتقارن اذا أتى بعمل العمرة ثم رجع الى أهله ثم عاد فحج كان قارناً ولم يصح المأم بأهله محرماً فكذا هذا وهذا بخلاف من لا هدى معه وقد حل هناك من احرام العمرة فانما لم بأهله حلالاً فكان المأم صحيحاً قال رحمه الله رجل أهل بعمرة في أشهر الحج وساق هدياً معه لمتعته ثم بدا له أن يحل وينحر هديه ويرجع الى أهله ولا يحج كان له ذلك لان بمجرد النية قبل الاحرام لا يلزمه اداء الحج في هذه السنة فان فعل ذلك ثم حج من عامه فلا شيء عليه لانه لم بأهله بين النسكين حلالاً فخرج من أن يكون متمتعاً وان أراد أن ينحر هديه ويحل ولا يرجع الى أهله ويحج من عامه ذلك لم يكن له ذلك لانه اذا لم يقصد الرجوع الى أهله فهو قاصد الى التمتع فكان هديه هدى التمتع فليس له أن ينحرها قبل يوم النحر لا اختصاص هدى التمتع بيوم النحر ولانه لما ساق الهدى وهو عازم على التمتع لزمه البقاء في الاحرام الى أن يفرغ من عمل الحج وليس له أن يتمحل في الاحلال قبل وقته فان فعل ذلك ثم رجع الى أهله ثم حج فلا شيء عليه لانه لما رجع الى أهله فقد خرج من أن يكون متمتعاً وانما كان يلزمه تأخير الخروج عن احرام العمرة لاجل التمتع فاذا خرج من أن يكون متمتعاً تبين ان احلاله كان في وقته فلا يلزمه شيء وان فرغ من عمرته وحل ونحر هديه ثم أقام بمكة حتى حج من عامه فعليه دمان لمتعته فانه أتى بالنسكين في سفر واحد فكان متمتعاً وما نحر من الهدى قبل يوم النحر فلا يجزئه عن هدى التمتع فلهذا لزمه دم التمتع ودم آخر لاحلاله قبل وقته لانه لما كان متمتعاً وقد ساق الهدى لم يكن له ان يحل قبل يوم النحر وهو قد حل من عمرته قبل يوم النحر فعليه دم لتعجيل الاحلال قال رحمه الله رجل أهل بعمرة في أشهر الحج ثم أفسدها بالجماع فلما فرغ منها أهل باخري بنوى قضاءها ثم حج من عامه لم يكن متمتعاً اما بالعمرة الاولى فلانه أفسدها بالجماع والتمتع بالعمرة الفاسدة لا يكون وأما بالثانية فلانه أحرم لها من غير الثبقات والتمتع من تكون عمرته ميقاتية وحجته مكية ولانه لما دخل مكة بالعمرة الفاسدة صار بمنزلة أهل مكة وان كان حين

فرغ من العمرة الفاسدة خرج من مكة حتى جاوز المواقيت ثم أهل بعمرة في أشهر الحج
 ثم حج من عامه ذلك قال كان جاوز الوقت قبل أشهر الحج كان متمتعاً لأنه تجاوز الميقات
 صار في حكم من لم يدخل مكة فإذا اعتمر في أشهر الحج وحج من عامه فقد أتى بعمرة
 ميقاتية وحجة مكية فكان متمتعاً وإن لم يجاوز الوقت إلا في أشهر الحج فليس يتمتع لأن
 أشهر الحج لما دخلت وهو داخل الميقات حرم عليه التمتع كما هو حرام على أهل مكة ومن
 هو داخل الميقات فلا تقطع هذه الحرمة بخروجه من الميقات بعد ذلك في حق المكي
 ومن هو داخل الميقات فإن كان دخوله الأول في أشهر الحج بعمرة فأفسدها وأتمها مع
 الفساد ثم رجع إلى أهله ثم عاد قضاها وحج من عامه ذلك كان متمتعاً لأن سفره الأول
 قد انقطع رجوعه إلى أهله فصار كأن لم يوجد فالمعتبر سفره الثاني وقد أدى النسيكين في
 هذا السفر بصفة الصحة فكان متمتعاً وإن رجع إلى بلدة أخرى ثم عاد قضي عمرته وحج
 من عامه لم يكن متمتعاً في قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى بناء على الأصل الذي قررنا أنه ما لم
 يصل إلى بلدته فهو في الحكم كأن لم يخرج من مكة فلا يكون متمتعاً وعندهما يكون متمتعاً
 لأن من أصلهما أن بخروجه من الميقات انقطع حكم ذلك السفر في حق المتمتع بمنزلة ما لو رجع
 إلى بلدته فإذا عاد معتمراً وحج من عامه كان متمتعاً لأداء النسيكين في سفر واحد صحيحاً
 وإن دخل بعمرة فأسد في أشهر الحج قضاها ثم خرج حتى جاوز الميقات ثم قرن عمره
 وحجة كان قارناً لأن أكثر ما فيه أن حاله كحال المكي متى حصل بمكة بالعمرة الفاسدة
 وقد بينا أن المكي إذا خرج من الميقات ثم قرن حجة وعمره كان قارناً فهذا مثله ولو قضى
 عمرته الفاسدة ثم أهل من مكة بعمرة وبحجة فإنه يرفض العمرة لأنه متى حصل بمكة بعمرة
 فأسدة فهو بمنزلة مكّي محرم بهما وقد بينا أن المكي يرفض العمرة إذا أحرم بهما كذلك
 ولو كان أهل بعمرة في أشهر الحج فطاف لها شوطاً ثم أهل بحجة فهو على الخلاف الذي
 ذكرناه في حق المكي أن عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يرفض الحج لتأكيد أحرام العمر
 بالطواف وعندهما يرفض العمرة على ما مر لأنه لما لم يطف لها أربعة أشواط فهو بمنزلة من
 يطف لها شيئاً وإذا ترك المكي أو الكوفي ميقات الاحرام في العمرة وطاف لها شوطاً
 ثم أراد أن يلبى من الوقت لم يقم ولم يسقط عنه الدم لأن أحرامه وراء الميقات قد تأكد
 بالطواف فهو وإن عاد إلى الميقات ولبي فلم يصير متداركاً لما فات في وقته فلا يسقط عنه الدم

ألا ترى أنه إذا ساد لا يمكن أن يجعل كالشيء لإحرام الآت لأن ما تقدم من الطواف
عسوب له وكيف يجعل كالشيء الآن وطوافه قبل ذلك عسوب فلهذا لا يسقط عنه الدم
والله أعلم بالصواب

باب التلبية

هو قال به وبلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول لبيك اللهم لبيك لا شريك
لك لبيك أن الحمد والنعمة لك وللملك لا شريك لك اتفق على هذا رواه نسك رسول الله
صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم في نقل تليته فإن انتصر عليه حسن وإن زاد على هذا
حسن أيضاً عندنا وبعض أصحاب الشافعي رحمهم الله تعالى يقولون بإحالة الريادة وأكثرهم
على أن ذلك مكروه لحديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أنه سمع رجلاً يقول في تليته
لبيك ذي المارح لبيك فقال ما كنا نلبي هكذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأنه
ذكر منظوم فلا يزال عليه كلاً ذن والتشهد وحجتنا في ذلك حديث أبي هريرة رضي الله
تعالى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في تليته لبيك اله الحق لبيك وعن ابن مسعود
أنه خرج من مسجد الخيف يلبي فقال قائل لا يلبي هنا فقال ابن مسعود رضي الله عنه أجهل
الناس أم طائل بهم المهد لبيك عدد التراب لبيك وعن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يقول
في تليته لبيك مرهوب منك ومرغوب اليك والنعمة والفضل والحسن لك لبيك لبيك
وتأويل حديث سعد رضي الله عنه أن ذلك الرجل كان ترك التلبية المعروفة واكتفى بذلك
القدر فلهذا أنكر عليه وهكذا نقول إذا ترك التلبية المعروفة كان مكروهاً ما إذا أتى بالمعروف
ثم زاد كان ذلك حسناً لأن المقصود هو التلذذ على الله تعالى وإظهار العبودية من نفسه وقد نقل
من طريق أهل البيت عليهم السلام تلبية طويلة من ذلك والجاريات في الملك على مجاري
من سلك ثم الحاج والقارن في قطع التلبية سواء لأنه لا يحل من النساكين نسل يوم النحر
وقطع التلبية حين يرى جرة العقبة وقد بينا وقت قطع التلبية في حق فائت الحج والمحصر
ومن أفسد حجه وإنما يصير محرماً بالتلبية إذا نوى الإحرام فأما بدون التلبية لا يصير محرماً
وإن لم يكن كما لا يصير بالتكبير شارحاً في الصلاة إذا لم ينو التهليل والتسبيح بنية الإحرام به
بمنزلة التلبية كما عند افتتاح الصلاة وقد بينا الفرق بينه وبين الصلاة لأبي يوسف رحمه

الله تعالى واذا توضأ الآخرى ولبس ثوبين وصلى ركعتين ثم نوى الاحرام بقلبه وحرك لسانه كان محرماً لانه أتى بما في وسعه وليس عليه فوق ذلك كما اذا شرع في الصلاة بخبريك اللسان مع النية يصح شروعه والمرأة بمنزلة الرجل في التلبية غير أنها لا ترفع صوتها لما بينا أن صوتها فتنة واذا لم يلب القارن والمفرد بالحج والعمرة الا مرة واحدة فقد أساء ولا شيء عليه لان الشروع في الاحرام بالتلبية كما أن صحة الشروع في الصلاة بالتكبير ولو لم يأت المصلي الا بتكبيره الافتتاح جازت صلاته وكان مسيئاً فكذلك اذا لم يأت المحصرم بالتلبية الا مرة واحدة جاز لانه أتى بما هو الواجب وترك المسنون فيكون مسيئاً والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

باب الصيد في الحرم

﴿ قال ﴾ رضي الله عنه رجل رمى صيداً في الحل وهو في الحل فأصابه في الحرم كان عليه الجزاء لانه من جنائبه وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيما أعلم ومعنى هذا التمثيل أن ذهاب السهم حتى وصل الى الصيد كان بقوة الرامي وهو مباشر لذلك الفعل حتى يستوجب القصاص به اذا رمى الى مسلم عمداً قتلته وانما أصابه بعد ما صار صيد الحرم فكان هو قاتلاً صيد الحرم بفعله فيلزمه الجزاء وهذا بخلاف ما لو أرسل كلبه على صيد في الحل فطرد الكلب الصيد حتى قتله في الحرم حيث لا يضمن قال لأن هذا ليس من جنائبه ومعنى هذا ان طرد الكلب الصيد فمل أحده الكلب فلا يصير المرسل به جانياً على صيد الحرم وحقيقة المعنى في الفرق ان الرامي مباشر لما يصيبه سهمه وفي مباشرة الفعل لا فرق بين أن يكون متعمداً وبين أن يكون غير متعمد فيما يلزمه من الجزاء ألا ترى أن من رمى سهماً في ملك نفسه فأصاب مالا أو نفساً كان ضامناً فأكثر ما في الباب هنا أنه في أصل الرمي لم يكن متعمداً وهذا لا يمنع وجوب الجزاء عليه عند مباشرته فأمرسل الكلب متسبب لا تلاف ما يأخذه الكلب لا مباشر حتى لا يلزمه القصاص بحال والنسب اذا كان متعمداً في تسببه كان ضامناً واذا لم يكن متعمداً لا يكون ضامناً كن حفر يترأى في ملك نفسه وهنا هو غير متعمد في ارسال الكلب على صيد في الحل فلهذا لا يلزمه الجزاء ﴿ قال ﴾ وان زحر الكلب بعد ما دخل في الحرم فانزجر وأخذ الصيد فعليه جزاؤه استحسننا وفي

القياس لا يلزمه شيء لأن الاخذ من الكلب يكون عمالاً على أصل الارسال دون الرجرج
الآ ترى لو أن مسلماً أرسل كلبه على صيد فزجره بجوسى فانزجر حتى أخذ الصيد حل
تناوله وأصل الارسال هنا لم يكن جناية فوجود الرجرج بعد ذلك كعدمه وجه الاستحسان
أنه في هذا الرجرج متسبب لأخذ الصيد وهو متعمد في هذا التسبب ثم أصل الارسال هنا
مأنه قد تعدى وكان ذلك في حكم الزجر كالمعدوم أصلاً وهو نظير القياس والاستحسان
الذى ذكره في كتاب الصيد أن الكلب المعلم اذا انبث على أثر الصيد من غير
ارساله فزجره صاحبه فانزجر حتى أخذ الصيد انما يحل تناوله استحساناً بخلاف ما اذا
أرسله بجوسى ثم زجره مسلم لان أصل الارسال هناك كان معتبراً في حال الحكم عليه
دون الرجرج **وقال** ولو أرسل كلباً في الحرم على ذئب فأصاب صيداً في الحرم لم يكن عليه
شيء لانه غير متعمد في هذا التسبب فان إرسال الكلب على الذئب مباح له فلمذ لا يوجب
عليه الضمان وان أخذ الكلب الصيد بخلاف ما اذا رمى الى ذئب فأصاب صيداً لانه مباشر
فلا يمتد فيه معنى التمدى ولكن قتل الصيد في الحرم خطأ موجب للضمان كقتله عمداً
وكذلك لو أرسل حلال كلباً على صيد في الحل فذهب الكلب الى صيد في الحرم فقتله
لم يكن عليه جزاء كما لو دخل الصيد الذى أرسله عليه في الحرم فقتله فيه **وقال** ولو أرسل
الجوسى كلباً على صيد في الحرم فزجره مسلم عزم فانزجر فقتل الصيد كان على المحرم
جزاء لان زجر المحرم لا يكون دون دلالة على الصيد والمحرم يضمن الصيد بالدلالة فبالرجرج
أولى ولا يؤكل ذلك الصيد لا لزجر المحرم فان حرمة الصيد تثبت به كما تثبت بالدلالة ولكن
لان اخذه محال به على أصل الارسال والمرسل كان بجوسيا **وقال** ولو نصب شبكة للصيد
فأصاب الصيد فعليه جزاء لانه متعمد في هذا التسبب ولو نصبها لذئب أو سبع آذاه
وابتدأه فوقع فيه صيد لم يكن عليه شيء لانه غير متعمد في هذا التسبب وهو قياس نصب
المصطاط من الحرم على ما سبق **وقال** محرم دل محرماً على صيد وأمره بقتله وأمر المأمور
تأنيلاً بقتله فقتله كان على كل واحد منهم جزاء كامل لان كل واحد منهم جان على الصيد بما
صنع القاتل بالمباشرة والآمر الثانى بدلالة القاتل عليه والآمر الاول بأعلامه الآمر الثانى
بمكان الصيد حتى أمر به غيره فكانوا جميعاً ضامنين وهذا لان فعل المأمور الثانى كفعل
آمره ولو قتل الآمر الثانى وجب الجزاء به على الآمر الاول فكذلك اذا أمر به غيره

حتى قتله وجزاء الصيد في حق المحرم لا يتجزء فلهذا كان على كل واحد من الثلاثة جزاء كامل ﴿وقال﴾ ولو أخبر محرم محرما بصيد فلم يره حتى أخبره به محرم آخر فلم يصدق الأول ولم يكذبه ولكن طلب الصيد قتله كان على كل واحد منهم جزاؤه لأن كل واحد منهم جان فبا صنع وهذا بخلاف ما اذا أكذب الأول فان هناك لا يلزمه الجزاء لانه يتكذبه اياه انقضى حكم دلالة فلم يكن قتل الصيد بمد ذلك محالا به على دلالة الأول وانما كان محالا به على دلالة الثاني فاما اذا لم يصدقه ولم يكذبه لم ينتسح حكم دلالة ﴿قال﴾ محرم أرسل محرما الى محرم فقال ان فلانا يقول لك ان في هذا الموضع صيدا فذهب فقتله كان على المرسل والرسول والقاتل الجزاء لان كل واحد منهم متعمد فيما صنع فان القاتل اتانا تمكن من قتل الصيد بأرسال المرسل وتبليغ الرسول فلهذا ضمن كل واحد منهم الجزاء ﴿قال﴾ وان دل محرم على صيد رجلا وهو يعلم به ويراه فقتله لم يكن على الدال شيء لان تمكن القاتل من قتل الصيد لم يكن بدلالته فقد كان متمكنا منه قبل دلالة ﴿قال﴾ محرم استعار من محرم سكيناً ليذبح بها صيدا فأعاره اياه فذبح الصيد فلا جزاء على صاحب السكين ويكره له ذلك اما الكراهة بالاعارة على المعصية بما أعطاه من الآلة وأما حكم الجزاء فأكثر مشايخنا يقولون تأويل هذه المسئلة أنه اذا كان مع المحرم القاتل سلاح يقتل بذلك السلاح الصيد فحينئذ لا يلزم الجزاء على من أعطى السكين لانه وان لم يعطه كان متمكنا من قتله فاذا لم يكن متمكنا بما أعطى لا يجب عليه الجزاء كما لا يجب الجزاء على الدال اذا كان للهدلول علم بمكان الصيد فأما اذا لم يكن مع المحرم القاتل ما يقتل به الصيد ينبغي أن يجب الجزاء على هذا المعيار لان تمكن من قتل الصيد كان باعارته السكين والى هذا أشار في السير الكبير والاصح عندي أنه لا يجب الجزاء على المعير للسكين على كل حال لوجبه (أحدهما) أن الصيد مأخوذ المستعير قبل اعارة السكين منه وكان قد تلف معنى الصيدية بأخذ المستعير اياه حكما وبقتله حقيقة فأما اعارة السكين ليس باتلاف معنى الصيدية عليه لاحقيقة ولا حكما بخلاف الدلالة فانه اتلاف لمعنى الصيدية من وجه حين أعلم بمكانه من لا يقدر الصيد على الامتناع منه فان امتناع الصيد ممن يقدر على الامتناع منه يكون مجتاهه ومن لا يقدر على الامتناع منه يكون بتوايه عن عينه فاذا أعلمه بمكانه صار متلفا معنى الصيدية حكما (والثاني) أن الاعارة تنصل بالسكين لا بالصيد فانها صحيحة وان لم يكن هناك صيد ولا يمين استعماله في حق قتل الصيد بخلاف

الاشارة الى قتل الصيد قائما متصلة بالصيد ليس فيها فائدة اخرى سوى ذلك ولا يتم ذلك
 الا بصيد هناك فهذا يتعلق وجوب الجزاء بها ولم يذكر في الكتاب مسألة نكاح
 المحرم وهي مسألة خلافية معروفة عندنا يجوز للمحرم أن يتزوج وأن يزوج ولبيته
 وعند الشافعي رحمه الله تعالى ليس للمحرم أن يتزوج ولا أن يزوج ولو فعل لم ينقذ
 النكاح لحديث عثمان رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ينكح المحرم
 ولا ينكح ولان المقصود من النكاح الوطء وبسبب الاحرام يحرم عليه الوطء بدواعيه
 فيحرم العقد الذي لا يقصد به الا هذا وهذا بخلاف شراء الامه فان الشراء غير مقصود
 للوطء بل للتجارة والمحرم غير ممنوع عنه الا ترى ان المسلم لا يتزوج الجوسية ولا أخته من
 الرضاة لانه لما حرم عليه وطؤها حرم عليه العقد أيضاً وله أن يشتري هؤلاء وحجتنا حديث
 ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة رضي الله عنها وهو
 محرم وهكذا روى عن عائشة رضي الله عنها واختلفت الروايات في حديث أبي رافع قال
 في بعض الروايات تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو حلال وفي بعضها تزوجها
 وهو محرم وبني بها وهو حلال وكنت أنا السفيير فيما بينهما ويتبين بهذا الحديث أن المراد
 من حديث عثمان رضي الله عنه الوطء دون العقد فانه للوطء حقيقة وان كان مستماراً
 للعقد مجازاً علي ما نبينه في كتاب النكاح ان شاء الله تعالى ومن حيث المعنى الكلام
 واضح في المسئلة فان النكاح عقد معاوضة والمحرم غير ممنوع عن مباشرة المعاوضات
 كالشراء ونحوه ولو جعل عقد النكاح بمنزلة ما هو المقصود به وهو الوطء لكان تأثيره
 في ايجاب الجزاء أو افساد الاحرام به لا في بطلان عقد النكاح توضيحه ان بعد الاحرام
 يبقى النكاح بينه وبين امرأته صحيحاً ولو كان عقد الاحرام ينافي ابتداء النكاح لكان
 منافيّاً للبقاء كتهجسها والحرمه بسبب الرضاع ولما لم يناف بقاء النكاح فكذلك الابتداء
 وبهذا فارق شراء الصيد أيضاً لان الاحرام يمنع استدامة اليد على الصيد فيمنع اثبات اليد
 بالشراء ابتداء بخلاف النكاح والدليل عليه أنه لو راجعها وهو محرم كان صحيحاً بالاتفاق
 وعلى أصل الشافعي رحمه الله تعالى الرجعة سبب يحل الوطء به ثم لم يكن المحرم ممنوعاً
 عنه فكذلك النكاح وأصل كلامه يشكك بالظهار فان الظهار يحرم الوطء بدواعيه ولا
 يمنع العقد ابتداء بان ظاهر منها ثم فارقها ثم تزوجها ثم الشافعي رحمه الله تعالى يمنع المحرم

من تزويج ولته وليس في هذا تطرق المحرم الى استباحة الوطء فمرقا ان كلامه من حيث
المعنى ضعيف جداً والله أعلم ﴿وقال﴾ رحمه الله تعالى وغفر له هذا آخر شرح العبادات
بأوضح المعاني وأوجز العبارات أسلاسه المحبوس عن الجلع والجماعات مضطرباً على سيد
السادات محمد الميموث بالرسالات وعلى أهله من المؤمنين والمؤمنات تم كتاب المناسك والله
المقوله الحمد الدائم الذي لا يفتي امدده ولا ينقضي عدده

كتاب النكاح

﴿قال﴾ الشيخ الامام الاجل الزاهد شمس الائمة وفخر الاسلام أبو بكر محمد بن أبي سهل
السرخسي رحمه الله تعالى أملاء أعلم بان النكاح في اللغة عبارة عن الوطء تقول العرب تنكحت
المرءى أى تنكحت ويقول أنكحنا المرءى فسنرى لامر يجتمعون عليه وينظرون ماذا يتولد
منه وحقيقة المعنى فيه هو الضم ومنه يقال أنكح الظئر ولدها أى أزمه ويقال أنكح
الصبر أى أزمه وقال القائل

ان القبود تنكح الايامى والنسوة الارامل اليتامى

أى تضمن الى نفسها واحد الواطئين ينضم الى صاحبه في تلك الحالة فسني فلهما نكاحاً
قال القائل * كبرك تحب لذيق النكاح * أي الجماع وقال القائل

التاركين على طهر نساءهم والتاركين بشطى دجلة البقرا

أى الواطئين ثم يستمار للعقد مجازاً أما لانه سبب شرعى يتوصل به الى الوطء أو لان في
العقد معنى الضم فان احدهما ينضم به الى الآخر ويكونان كشخص واحد في القيام بمصالح
المعيشة وزعم الشافعي رحمه الله تعالى ان اسم النكاح في الشريعة يتناول العقد فقط وليس
كذلك فقد قال الله تعالى حتى اذا بلغوا النكاح يعني الاحتلام فإن المحتلم يرى في منامه صورة
الوطء وقال الله تعالى الزانى لا ينكح الا زانية والمراد الوطء وفي الموضع الذى حمل على العقد
فذلك لدليل اقترن به من ذكر العقد أو خطاب الأولياء في قوله وانكحوا الإيأى منكم أو
اشتراط اذن الادل في قوله تعالى فانكحوهن باذن أهالن ثم يتعلق بهذا العقد أنواع من المصالح
الدينية والديوية من ذلك حفظ النساء والقيام عليهن والافتاق ومن ذلك صيانة النفس عن
الزنا ومن ذلك تكثير عباد الله تعالى وأمة الرسول صلى الله عليه وسلم وتحقيق مباهاة الرسول

صلى الله عليه وسلم كما قال تناكحوا تناسلوا تكثروا فاني مياهم بكم الاثم يوم القيامة
 وسببه تعلق البقاء المقدوره الى وقته فان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى قيام الساعة وبالتناسل
 يكون هذا البقاء وهذا التناسل عادة لا يكون الا بين الذكور والاناث ولا يحصل ذلك
 بينهما الا بالوطء فجعل الشرع طريق ذلك الوطء النكاح لان في التغالب فسادا وفي الاقدام
 بغير ملك اشتباه الانساب وهو سبب لضياح النسل لما بالاناث من بنى آدم من المعجز
 عن النكسب والاتفاق على الاولاد فتعين الملك طريقا له حتى يعرف من يكون منه الولد
 فيوجب عليه نفقته ثلثا يضيع وهذا الملك على ما عليه اصل حال الآدمي من الحرية لا يثبت
 الا بطريق النكاح فهذا معنى قولنا إنه تعلق به البقاء المقدوره الى وقته ثم هذا العقد مسنون
 مستحب في قول جمهور العلماء ورحمهم الله تعالى وعند أصحاب الظواهر واجب لظاهر
 الامر به في الكتاب والسنة ولما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لمكاف بن خالد أنك
 امرأة فقال لا فقال صلى الله عليه وسلم تزوج فانك من اخوان الشياطين وفي رواية ان
 كنت من رهبان النصراري فالتق بهم وان كنت منافق تزوج فان المهاجر من أمي من مات
 وله زوجة أو زوجتان أو ثلاث زوجات ولا التحرز من الزنا فرض ولا يتوصل اليه الا
 بالنكاح ومالا يتوصل الى الفرض الا به يكون فرضا وحجتنا أن النبي صلى الله عليه
 وسلم ذكر أركان الدين من الفرائض وبين الواجبات ولم يذكر من جعلها النكاح وقد
 كان في الصحابة رضى الله عنهم من لم يتزوج ولم يشكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك
 والصحابة رضى الله عنهم فتحوا البلاد وتقاتلوا ماجل ودق من الفرائض ولم يذكر من
 جعلها النكاح وكما يتوصل بالنكاح الى التحرز عن الرنا يتوصل بالصوم اليه قال صلى الله عليه
 وسلم يامعشر الشباب عليكم بالنكاح فمن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء وتأويل ما روى
 في حق من تنوق نفسه الى النساء على وجه لا يصبر عنهن وبه نقول اذا كان بهذه الصفة
 لا يسه ترك النكاح فاما اذا لم يكن بهذه الصفة فالنكاح سنة له قال صلى الله عليه وسلم
 ثلاث من سنن المرسلين النكاح والتطير وحسن الخلق وقال صلى الله عليه وسلم النكاح
 سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني أي ليس على طريقي ولهذا قال علماءنا رحمهم الله تعالى
 النكاح أفضل من التخلي لعبادة الله في النوافل وقال الشافعي رحمه الله تعالى التخلي لعبادة
 الله تعالى أفضل الا ان تنوق نفسه الى النساء ولا يجحد الصبر على التخلي لعبادة الله واستدل

بقوله تعالى وسيدا وحصوراً فقد مدح بحبي صلى الله عليه وسلم بأنه كان حصوراً والحضور هو الذي لا يأتى النساء مع القدرة على الايمان فدل ان ذلك أفضل ولان النكاح من جنس المعاملات حتى يصح من المسلم والكافر والمقصود به قضاء الشهوة وذلك مما يميل اليه الطبع فيكون بمباشرة عاملاً لنفسه وفي الاشتغال بالعبادة هو عامل لله تعالى بمخالفة هوى النفس وفيه اشتغال بما خلقه الله تعالى لاجله قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فكان هذا أفضل الا أن تكون نفسه توافى الى النساء فينثقل في النكاح مني تحصيل الدين والنفس عن الزنا كما قال عمر رضى الله عنه أيما شاب تزوج فقد حصن ثلثي دينه فليتنق الله في الثلث الباقي فهذا كان النكاح أفضل في حقه وحببنا قوله صلى الله عليه وسلم من كان على ديني ودين داود وسليمان عليهما السلام فليتزوج وقد اشتغل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتزويج حتى انتهى المدد المشروع المباح له ولا يجوز ان يقال انما فصل ذلك لان نفسه كان توافى الى النساء فان هذا المعنى يرتفع بالمرأة الواحدة ولما لم يكن بالواحدة دل ان النكاح أفضل والاستدلال بحال الرسول صلى الله عليه وسلم أولى من الاستدلال بحال بحبي عليه السلام مع انه كان في شريعتهم العزلة أفضل من العشرة وفي شريعتنا العشرة أفضل من العزلة كما قال صلى الله عليه وسلم لارهبانية في الاسلام وقد بينا ان النكاح مشتمل على مصالح جمة فالاشتغال به أولى من الاشتغال بنفل العبادة على ما اختاره الخلفاء الراشدون رضى الله عنهم وليس المقصود بهذا المقد قضاء الشهوة وإنما المقصود ما يبناه من أسباب المصلحة ولكن الله تعالى علق به قضاء الشهوة أيضاً ليرغب فيه المطيع والعاصي المطيع للمعاني الدينية والعاصي لقضاء الشهوة بمنزلة الامارة ففيا قضاء شهوة الجاه والنفوس ترغب فيه لهذا المعنى أكثر من الرغبة في النكاح حتى يطلب بسبيل النفوس وجر المساكر لكن ليس المقصود بها قضاء شهوة الجاه بل المقصود اظهار الحق والعدل ولكن الله تعالى قرن به معنى شهوة الجاه ليرغب فيه المطيع والعاصي فيكون الكل تحت طاعته والالتقياد لامره مع ان منفعة العبادة على العابد مقصورة ومنفعة النكاح لا تقتصر على النكاح بل تعدى الى غيره وما يكون أكثر نفعاً فهو أفضل قال صلى الله عليه وسلم خير الناس من ينفع الناس اذا عرفنا هذا فنقول بدأ الكتاب فقال بلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا تشكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على بنت أخيها ولا على

بنت أختها ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتكني مافي صحفتها فان الله تعالى هو رازقها وهذا
 الحديث برويه رجلان من الصحابة رضي الله عنهم ابن عباس وجابر رضي الله عنهما وهو
 مشهور بانه العلماء بالمقبول والعمل به ومثله حجة يجوز به الزيادة على كتاب الله تعالى عندنا
 وفيه دليل على حرمة نكاح المرأة على عمتها وخالتها لان هذا النهي بصيغة الخبر وهذا أبلغ
 ما يكون من النهي كما أن الأمر قد يكون بصيغة الخبر قال الله تعالى والمطلقات يتربصن
 بأنفسهن الآية وقال الله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن والنهي يقتضي التحريم ثم ذكر
 هذا النهي من الجانبين اما للمبالغة في بيان التحريم أو لازالة الاشكال فربما يظن فلان ان
 نكاح بنت الأخ على العمة لا يجوز ونكاح العمة على بنت الأخ يجوز لتفضيل العمة كما
 لا يجوز نكاح الامة على الحرة ويجوز نكاح الحرة على الامة فينبى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ثبوت هذه الحرمة من الجانبين وقوله لا تسأل المرأة طلاق أختها نهى
 بصيغة الخبر وله تأويلان إما أن يكون المراد به الاخت ديناً بأن تكون امرأة تحت
 رجل وهو يحسن اليهما فتجيء الى الزوج احدهما وتقول طلق صاحبتى ليتحول نصيبها
 الى وهذا منهي عنه لانه سبب للتحاسد والتنافر وقال صلى الله عليه وسلم لا تحاسدوا ولا
 تبغضوا وكونوا عباد الله اخواناً أو يكون المراد به الأخت نسباً بأن تأتي المرأة الى زوج
 أختها وتقول فارقها وتزوجني فأتى أوفق لك وهذا منهي عنه لانه سبب لقطيعة الرحم بينها
 وقطيعة الرحم من الملائع واليه أشار صلى الله عليه وسلم في بعض الروايات فقال انكم
 اذا فطمت ذلك فطمت أرحامهن ومعنى قوله لتكني مافي صحفتها أى لتحول نصيبها الى نفسها
 وروى لتكني وكلاهما لانه يقال كفأت القدر أو كفأتها اذا أمتها وأرقت مافيها وفي بعض
 الروايات لتكن مافي صحفتها ومعناه لتفنع بما آتاها الله فان الله تعالى هو رازقها والصحفة
 عبارة عن الحظ والتعصيب وقد اشتمل الحديث على الحتم والوعظ والتدب فان قوله فان
 الله هو رازقها وعظ وقوله لا تسأل ندب لانها لو فعلت ذلك جاز ولكن لا ينبغي لها أن
 تفعله وقوله لا تنكح المرأة على عمتها حتم حتى اذا فعل ذلك لم يجوز النكاح عندنا وقال عثمان
 البتي رحمه الله تعالى يجوز في غير الأختين لان المحرم بالنص الجمع بين الأختين وهذا
 ناسخ لما ينل في قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز
 ولكننا نقول الحديث صحيح مقبول والعمل به واجب فلكونه مشهوراً نقول يجوز نسخ

الكتاب به عندنا أو نقول هذا مبين لما ذكر في الكتاب وليس يناسخ لأن الحل في
 الكتاب مقيد بشرط مبهم وهو قوله تعالى أن تبغوا بأموالكم محسنين غير مسافين
 وهذا الشرط مبهم فالحديث ورد ليبيان ما هو مبهم في الكتاب ورسول الله صلى الله عليه
 وسلم يمت مينا قال الله تعالى ليبين للناس منازل اليوم أو نقول هذا الحديث مقرر للحرمة
 المذكورة في الكتاب فإن الله تعالى ذكر في المحرمات الجمع بين الاختين لأن بينهما رجا
 يفترض وصلها وبمحرم قطعها وفي الجمع قطيعة الرحم على ما يكون بين الفرائر
 من التنافر فينبى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن كل قرابة يفترض وصلها فهي في معنى
 الاختية في تحريم الجمع والتي بين العمة وبنت الاخ قرابة يفترض وصلها حتى لو كان أحدهما
 ذكرا والاخرى أنثى لم يجوز للذكر أن يتزوج الأنثى صيانة للرحم وإذا ملكه عتق عليه
 تحرزا عن قطيعة الرحم فكان الحديث موقرا للحرمة المذكورة في القرآن لا أن يكون
 ماسخا قال وبلغنا عن عمر رضى الله عنه أنه قال لأمنن النساء فروجهن إلا من الأكفاء
 وفي هذا دليل على أن للسلطان يدا في الانكحة فقد أضاف المنع الى نفسه وذلك يكون
 بولاية السلطة وفيه دليل أن الكفاءة في النكاح معتبرة وأن المرأة غير ممنوعة من أن تزوج
 نفسها ممن يكاثرها وأن النكاح ينقد بعبادتها قال وبلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
 البكر تستأمر في نفسها واذنها صاتها والتيب تشاور ومعنى قوله تستأمر في نفسها أي في
 أمر نفسها في النكاح فهو دليل على أنه ليس لأحد من الأولياء أن يزوجه من غير استئثارها
 أباً كان أو غيره وقيل معناه تستأمر خالية لا في ملا من الناس لكيلا يمنعها الحياء من الرد
 إذا كانت كارهة ولا يذهب حشمة الولي عنه بردها قوله واذنها صاتها وفي بعض الروايات
 سكوتها رضاها وذلك دليل على أن رضاها شرط وأن السكوت منها دليل على الرضا فيكتفى
 به شرعا لما روى أن عائشة رضى الله عنها قالت يا رسول الله إنها تستحي فتسكت فقال صلى
 الله عليه وسلم سكوتها رضاها ومعنى هذا أنها تستحي من اظهار الرغبة في الرجال وإذا
 استؤمرت فلها جوابان نم أولا وسكوتها دليل على الجواب الذى يحول إلجاء بينهما
 وبين ذلك الجواب وهو الرضا دون الإباء اذ ليس في الإباء اظهار الرغبة في الرجال وقد
 يكون السكوت دليل الرضا كسكوت الشفيع بعد العلم بالبيع وسكوت المولى عند رؤيته
 تصرف المبدع عن الحجر عليه وقوله والتيب تشاور دليل على أنه لا يكتفى بسكوت التيب فإن

المشاوردة على ميزان المفاعلة ولا يحصل ذلك الا بالنطق من الجانبين وبظاهره يستدل الشافعي على أن الثيب الصغيرة لا تزوجها أحد حتى تبلغ فتشاور ولكننا نقول هذا اللفظ يتناول نيبا تكون من أهل المشاوردة والصغيرة ليست بأهل المشاوردة فلا يتناولها الحديث وقال وبلغنا عن ابراهيم رحمه الله تعالى قال البكر تستأمر في نفسها فلعل بها داء لا يملكه غيرها قيل معنى هذا لعلها رتقاء أو قرناء وذلك في باطنها لا يملكه غيرها فاذا زوجت من غير استئثارها لا يحصل المقصود بالنكاح وينتهك سترها وقيل معناه لا تشتهي محبة الرجال لمعني في باطنها من غلبة الرطوبة أو نحو ذلك فاذا زوجت بغير استئثارها لا تحسن العشرة مع زوجها أولم قلبها مع غيره هذا الذي تزوج منه فاذا زوجت بغير استئثارها لم تحسن محبة هذا الزوج ووقعت في الفتنة لكون قلبها مع غيره وأي داء أدوى من العشق وقال وبلغنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تنكح الامة على الحرة وتنكح الحرة على الامة وفيه دليل على أن نكاح الامة على الحرة لا يجوز وأن هذه الحرمة ثابتة شرما رضيت الحرة أو لم ترض وهو مذهبا وقال مالك رحمه الله تعالى اذا رضيت الحرة جاز قال لان المنع لحق الحرة لا للجمع بدليل أنه اذا تقدم نكاح الامة تي نكاحها بعد الحرة والجمع موجود فدل أن المنع لحق الحرة وهو أنه يفصها ادخال ناقصة الحال في فراشها وذلك ينعدم برضاها ولكننا نقول المنع ليس لحقها بل لأنها ليست من المحلات مضمومة الى الحرة وهي من المحلات منفردة عن الحرة فان الحل رقبها ينتصف كما ينتصف برق الرجل على ما بينه ان شاء الله تعالى فاذا تزوجها على الحرة فهذا حال ضمها الى الحرة وهي ليست من المحلات في هذه الحالة وهذا المعنى لا يزول برضاها فلهذا لا يجوز النكاح والكلام فيه أن هذا الحديث ناسخ لما في الكتاب أو مبين بطريق التخصيص على نحو ما بينا في الحديث الاول ثم ذكر هذا اللفظ عن علي رضي الله عنه أيضا وزاد فيه وللعرة الثنتان من القسم والامة الثلث وبه نأخذ فان القسم ينبي على الحل الذي ينبي عليه النكاح وحظ الامة فيه على النصف من حظ الحرة وزعم بعض العلماء رحمهم الله تعالى أنه يسوى بينهما في القسم كما يسوى بينهما في النفقة للمساواة بينهما في الملك والحاجة ولكننا نقول لا يسوى بينهما في النفقة أيضا فالحرمة تستحق نفقة خادما كما تستحق نفقة نفسها والامة لا تستحق النفقة الا أن يبوئها المولى يتامع زوجها وقال وبلغنا عن ابن عباس رضي

الله عنه أنه قال ان بعض العرب كان في الجاهلية يستحل الرجل نكاح امرأة أبيه فإذا مات
أبوه ورث نكاحها عنه فأئزّل الله تعالى قوله ولا تشكحوا ما نكح آبؤكم الآية وأنزل الله
تعالى قوله حرمت عليكم أمهاتكم الآية وإن العرب في الجاهلية كانوا فريقين فريق يعتقدون
الارث في منكوحه الاب ويقولون ان ولد الرجل اذا لم يكن منها يخلفه في نكاحها كما يخلفه
في ملكه فيطأها بغير عقد جديد رضيت أو كرهت وفيه نزل قوله تعالى لا يحل لكم أن ترثوا
النساء كرها وبمضهم كانوا يعتقدون أنها تحل له بعقد جديد وأنه متى رغب فيها فهو أحق
بها من غيره وفيه نزل قوله تعالى ولا تشكحوا ما نكح آبؤكم وكانوا في الجاهلية يسون الولد
الذي يكون بينهما ولد المقت واليه أشار الله تعالى في قوله أنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا
وقوله تعالى الا ما قد سلف معناه أن ما قد سلف في الجاهلية فانكم لا تؤخذون بذلك اذا
خلتم سبيلين بعد العلم بالحرمة وقيل معناه ولا ما قد سلف فان كلمة الا قد تكون بمعنى ولا
قال الله تعالى الا الذين ظلموا منهم فيكون المعنى أنه كما لا يحل ابتداء العقد بعد نزول الحرمة
لا يحل امساك ما قد سلف بعد نزول الحرمة لكيلا يظن ظان أن هذه الحرمة تمنع ابتداء
النكاح ولا تمنع البقاء بحرمة المدة فأما قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم ففيه بيان المحرمات
والحاصل أن المحرمات أربعة عشر سبع من جهة النسب وسبع من جهة السبب أما من جهة
السبب فالامهات بقوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فأم الرجل حرام عليه وكذلك جداته
من قبل أبيه أو من قبل أمه فعلى قول من يقول ان اللفظ الواحد يجوز أن يراد به الحقيقة
والجواز في محلين مختلفين يقول حرمت الجدات بالنص لان اسم الامهات يتناولهن مجازاً
وعلى قول من يقول لا يراد باللفظ الواحد الحقيقة والجواز يقول حرمت الجدات بدليل
الاجماع اذ الامهات هن الاصول وهو حقيقة معنى هذا الاسم وذلك يجمع الكل الا أن
اطلاق الاسم في الام الادنى دون غيرها لدليل العرف فعلى هذا يتناول النص الجدات حقيقة
والثاني البنات فعلى القول الاول حرمة بنات البنات وبنات البنين وان سفلن بآية بالنص أيضاً
لان الاسم يتناولهن مجازاً وعلى القول الآخر حرمتهم بدليل الاجماع على ما بينا والثالث
الاخوات ثبت حرمتهم بقوله تعالى وأخواتكم وهن أصناف ثلاثة الاخت لأب وأم
والاخت لأب والاخت لام وهن محرمات بالنص فالاختية عبارة عن المجاورة في الرحم أوفى
الصلب فكان الاسم حقيقة يتناول الفرق الثلاث والرابع العمات ثبت حرمتهم بقوله تعالى

وعما تكم ويدخل في ذلك أخوات الأب لاب وأم أو لاب أو لام والخامس الخالات تبنت
 حرمتهن بقوله تعالى وخالاتكم ويدخل في ذلك أخوات الأم لاب وأم أو لاب أو لام والسادس
 بنات الأخ تبنت حرمتهن بقوله تعالى وبنات الأخ ويدخل في ذلك بنات الأخ لاب وأم
 أو لاب أو لام والسابع بنات الاخت تبنت حرمتهن بقوله تعالى وبنات الاخت ويستوي في
 ذلك بنات الاخت لاب وأم أو لاب أو لام وأما السبع الثاني من جهة النسب الامهات من
 الرضاعة والاخوات تبنت حرمتهن بقوله تعالى وأمهاتكم الثاني أوضاعكم وأخواتكم من
 الرضاعة والحاصل أنه ثبت بالرضاع من الحرمة ما ثبت بالنسب قال صلى الله عليه وسلم يحرم
 من الرضاع ما يحرم من النسب والثالث أم المرأة فإن من تزوج امرأة حُرمت عليه أمها ثبت
 بقوله تعالى وأمهات نسائكم وهذه الحرمة ثبتت بنفس العقد عندنا وكان بشر المربي وابن
 شجاع رحمهما الله تعالى يقولان لا تثبت الاب بالدخول بالبنت وهو أحد قولي الشافعي رحمه الله
 تعالى ومذهبنا مذهب عمرو ابن عباس رضي الله عنهم واليه رجع ابن مسعود رضي الله عنه حين
 ناظره عمر رضي الله عنه ومذهبهم مذهب علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما واستدلوا
 بقوله تعالى وأمهات نسائكم الآية والأصل أن الشرط والاستثناء إذا تعقب كلمات منسوقة
 بعضها على بعض ينصرف الى جميع ما سبق ذكره ولكننا نستدل بحديث عبد الله بن عمر
 رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من تزوج امرأة حُرمت عليه أمها دخل
 بها أو لم يدخل وحُرمت عليه ابنتها ان دخل بها وكان ابن عباس رضي عنهما يقول أم المرأة
 مبهم فافهموا ما أبهم الله بين أن الشرط المذكور ينصرف الى الرائب دون الامهات وهذا
 هو الظاهر لغة فالنساء المذكورة في قوله تعالى وامهات نسائكم مخفوضة بالاضافة وفي قوله
 من نسائكم مخفوض بحرف من والمخفوضات بأداتين لا ينعنان بنت واحد ألا ترى أنه
 لا يستقيم أن يقول مررت بزید الى عمرو والظرفين وهو الأصل في اللغة أن المفعول الواحد
 لا يكون بعاملين فلا جعلنا قوله وربائكم عطفا لصار قوله من نسائكم مخفوضاً بحرف من
 وبلاضافة جميعاً وذلك لا يجوز فرفنا أن قوله وربائكم ابتداء بحرف الواو وإن أمهات النساء
 مبهم كما قال ابن عباس رضي الله عنهما فأما حرمة الريبة وهي بنت المرأة لا تثبت الحرمة
 الاب بالدخول بالأم لقوله تعالى من نسائكم الثاني دخلتم بهن ولأن الرائب ليس في معنى
 الامهات فالظاهر من العبارة أن أم الزوجة تبرز الى زوج بنتها قبل الدخول وأما بنت المرأة

لا تبرز الى زوج أمها قبل الدخول بالام واختلفت الصحابة رضى الله عنهم ان الحبر هل
ينصب شرطاً لهذه الحرمة أو لا فكان على رضى الله عنه يقول الحبر شرط لقوله تعالى
وربائبكم اللاتي في حجوزكم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ولما روى انه عرض على رسول
الله صلى الله عليه وسلم فزنب بنت أم سلمة رضى الله عنهما فقال لو لم تكن ربيتي في حجري
ما كانت تحبل لى أرضى وياها ثوية فاما عمر وابن مسعود رضى الله عنهما كانا يقولان
الحبر ليس بشرط وبه أخذ علاناً ورحمهم الله تعالى لأحدث الذى رويته وتفسير الحبر
وهو أن البنت اذا زفت مع الام الى بيت زوج الام فهذه كانت فى حجره وإذا كانت مع
أيها لم تكن فى حجر زوج الام واتماً ذكر الحبر فى الآية على وجه العادة فإن بنت المرأة
تكون فى حجر زوج أمها لا على وجه الشرط مثل قوله تعالى فكتابوهم ان علم فيهم غيراً
مذكور على وجه العادة لا على وجه الشرط الا ترى انه قال فان لم تكونوا دخلتم من فلا
جناح عليكم شرط للحل عدم الدخول فذلك دليل على انه بعد ما دخل بالام لا تحل له البنت
قط سواء كانت فى حجره أو لم تكن ولا يحل له ان يجمع بين الام والبنت وإن لم يكن
دخل بالام لان القرابة التى بينهما أقوى من القرابة التى بين المرأة وعمتها وقد بينا ان هناك
لا يجوز الجمع بينهما نكاحاً فهنا أولى فاما اذا طلق الام قبل أن يدخل بها أو ماتت يحل له ان
يتزوج البنت وكان زيد رحمه الله تعالى يفرق بين الطلاق والموت فيقول بالموت ينهى النكاح
حتى يتقرر به كمال المهر فنزل ذلك منزلة الدخول ولكننا نقول هذه الحرمة تعلقت شرعاً
بشرط الدخول فلو اقمنا الموت مقامه كان ذلك بالرأى وكما لا يجوز نصب شرط بالرأى
لا يجوز اقامة شرط مقام شرط بالرأى فاما جليسة الابن على الاب حرام سواء دخل
الابن بها أو لم يدخل لقوله تعالى وحلائل أبنائكم سميت حليلة لأنها تحل للابن من الحل
أو هو مشتق من الحلول على معنى أنها تحل على فراشه وهو يحل فى فراشها وكما تحرم
حليسة الابن نسباً فكذلك حليسة الابن من الرضاع عندنا وعند الشافى رحمه الله تعالى
لا تحرم حليسة الابن من الرضاع بناء على أصله ان لبن الفحل لا يحرم واستدل بالتقييد
المذكور هنا بقوله من أصلابكم ولكننا نستدل بقوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع
ما يحرم من النسب والمراد بقوله تعالى من أصلابكم بيان اباحة حليسة الابن من التبنى فإن
التبنى انتسخ بقوله تعالى أدعوهم لآبائهم وكان النبي صلى الله عليه وسلم يبنى زيد بن حارثة

ثم تزوج زينب بعد ما طلقها زيد فظن المشركون وقالوا إنه تزوج حليمة ابنة وفيه نزل قوله تعالى ما كان محمد أباً أحد من رجالكم فهذا التقيد هنا لدفع ظن المشركين وكما تحرم حليمة الابن فكذلك حليمة ابن الابن وان سفل لان اسم الابن يتناوله مجازاً فان قيل ابن الابن لا يكون من صلبه فكيف يصح تمديده هذا التحريم اليه مع هذا التقيد فلما مثل هذا اللفظ يذكر باعتبار ان الاصل من صلبه كقوله تعالى هو الذي خلقكم من تراب والمخلوق من التراب هو الاصل وكذلك مشكوة الاب حرام على الابن دخل بها الاب أو لم يدخل لقوله تعالى ولا تشكحوا ما تنكح آباؤكم وكما يحرم على الابن يحرم على الذوافل من قبل الرجال والنساء جميعاً لان اسم الاب يتناول الكل مجازاً فاما قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين معناه حرم عليكم أن تجمعوا بين الاختين لانه معطوف على أول الآية والجمع بين الاختين نكاحاً حرام وكذلك الجمع بينهما فراشاً حتى لا يجمع بين الاختين وطناً بملك اليمين وهو مذهب علي وابن مسعود وعمار بن ياسر رضوان الله عليهم فانه قال ما حرم الله تعالى من الحرائر شيئاً الا وحرم من الاماء مثله الا رجل يجمع بين يريده الزيادة على الاربع وكان عثمان رضي الله عنه يقول أحلها آية وحرمتهما آية يريد بآية التحليل قوله تعالى أو ما ملكتم أيمانكم وبآية التحريم قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين فكان يتوقف في ذلك ولكننا نقول عند التعارض يرجح جانب الحرمة ويتأيد هذا بقوله صلى الله عليه وسلم لا يجل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر أن يجمع مائه في رحم أختين ولان المراد من قوله وأن تجمعوا حرمة الجمع فراشاً كما أن قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم يقتضي حرمة الاستفراش بأي سبب كان والجمع فراشاً يحصل بالوطء بملك اليمين فلهذا يحرم عليه الجمع بينهما فان تزوجهما في عقد واحدة بطل نكاحهما لانه لا وجه لتصحيح نكاح أحدهما بغير غيرها فان النكاح عقد تملك فلا يثبت في الجهولة ابتداء ولا بينهما اذ ليست أحدهما بأولى من الاخرى ولا يمكن تصحيح نكاحهما لان الجمع محرم بالنص فتعين البطلان وان نكح أحدهما قبل الاخرى فنكاح الاولى جائز لان بهذا العقد لا يصير جامعاً ونكاح الثانية فاسد لان بهذا العقد يصير جامعاً بين الاختين فتعين فيه جهة البطلان فيفرق بينهما فان لم يكن دخل بها فلا شيء لها عليه وان كان قد دخل بها فعليها العدة ولها الاقل من المسمى ومن مهر المثل لان الدخول حصل بشبهة صورة النكاح فيسقط به الحد ويجب المهر والعدة كما اذا زفت اليه غير امرأته

وحكم ذلك مروى عن علي رضي الله عنه فاما وجوب الاقل من المسمى ومن مهر المثل فهو
 مذهبنا وعند زفر رحمه الله تعالى يجب مهر المثل بالغامباغ لان الواجب عند فساد العقد
 بدل المثل ألا ترى ان القبوض بحكم الثراء العابد يكون مضمونا بالقيمة بالغامباغ ما بلغت
 عند الاتفاق فكذلك المستوفى بالنكاح الفاسد ولكننا نقول المستوفى بالوطء ليس بمال
 فانما يتقدر بالمال بالتسمية الا ان المسمى اذا كان أكثر من مهر المثل لم يجب الزيادة لعدم
 صحة التسمية فاذا كان أقل لم يجب الزيادة على قدر المستحق لانعدام التسمية فيه ولتمام التراضي
 على قدر المسمى بخلاف المبيع فانه مال متقوم بنفسه قبله يتقدر بالقيمة وانما يتحول عنه الى
 المسمى اذا صحت التسمية فاذا لم تصح لفساد العقد كان مضمونا بالقيمة ثم يعتزل عن امرائه
 حتى تنقضي عدة الاخرى سواء دخل بالاولى أو لم يدخل بها لان رحم المعتدة يشغول بماله
 حكما ولو وطئ الاخرى في هذه الحالة صار جامعا مائه في رحم الاثنين وذلك حرام
 شرعا ولكن أصل نكاح الاولى بهذا لا يبطل لان اشتغال رحم الثانية عارض على شرف
 الزوال فلا يبطل ذلك أصل النكاح كالمنكوحة اذا وطئت بالشبهة ووجبت عليها العدة
 لا يكون للزوج ان يطأها حتى تنقضي عدتها ولا يبطل نكاحها ولا تزوج المرأة في عدة
 أختها منه من نكاح فاسد أو جائز عن طلاق بائن أو غير بائن وعلى قول الشافعي رحمه الله
 تعالى ان كانت تعتد منه من طلاق رجعي فليس له أن يتزوج أختها وان كان من ثلاث أو
 خلع فله أن يتزوج أختها في عدتها وقد روي مثل مذهبه عن زيد بن ثابت رضي الله عنه
 الا أن أبا يوسف رحمه الله تعالى ذكر في الأمالي رجوع زيد رضي الله عنه عن هذا القول
 وذكر الطحاوي رحمه الله تعالى قول زيد الآخر أنه ليس له أن يتزوجها وحكي أن مروان
 شاور الصحابة رضي الله عنهم في هذا فاتفقوا على أنه يفرق بينهما وخالفهم زيد ثم رجع الى
 قولهم وقال عبيدة السداتي ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم
 على شيء كاجتماعهم على تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت والمحافظة على الاربع قبل الظاهر
 وذكر سلمان بن بشير عن علي وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم المنع من نكاح
 الاخت الممتدة من طلاق بائن أو ثلاث وكان الحسن البصري رحمه الله تعالى يقول ان كانت
 حاملا فليس له أن يتزوج أختها وان كانت حائلا فله أن يتزوجها وحجة الشافعي رحمه الله
 تعالى أن النكاح مرفوع بينهما بجميع علاقته فيجوز له نكاح أختها كما بعد انقضاء العدة

ودليل الوصف أنه لو وطئها وقالَ علَتَ أنها على حرام يلزمه الحد ولو جاءت بولد لا كثر
 من سنتين حتى علم أن المأقوك كان في العدة لم يثبت النسب ولو بقيت بينهما علفة
 من علائق النكاح لسقط به الحد وثبت النسب والعدة الراجعة أثرهما محترم لانهما من
 حقوق النكاح حتى لا يجب بدون توهم الدخول وما كان من العدة لمحق النكاح لا يعتبر
 فيه توهم الدخول كعدة الوفاة وإذا ثبت الرصف فتأثيره أن المحرم هو الجمع بينهما نكاحاً
 فلا يصير جامعاً بهذا حتى لم يبق به وبين الأولى علفة من علائق النكاح والمقصود من
 هذا التحريم صيانة الرحم عن القطيعة التي تكون بسبب المنازعة بينهما في النفس وذلك
 لا يتحقق بعد الخلع والتطليقات الثلاثة (ولما) أن هاهنا معتدة على الاطلاق فلا يس له أن
 يتزوج باختها كالمدة من طلاق رجعي وهذا لأن المدة حق من حقوق النكاح ألا ترى
 أنها لا تجب بدون النكاح أو شبهة النكاح ولا معنى لما قال أن وجوبها بما محترم لانه
 أن اعتبر أصل الماء فهو موجود في الزانية ولا عدة وإن اعتبر الماء المحترم فاحترام الماء
 يكون بالنكاح والدليل عليه أن العدة تختلف بالرق والحرية واشتدال الرحم بالماء لا يختلف
 وإنما يختلف ملك النكاح لتفاوت بينهما في الحل الذي يبنى عليه النكاح فعرفنا أنه من
 حقوق النكاح ولكن حق النكاح بعد ارتفاعه إنما يبقى إذا كان النكاح متأكداً وتأكد
 بالموت أو بالدخول ولهذا لا تجب العدة على المطلقة قبل الدخول وإذا ثبت أنه من حقوق
 النكاح فالحق بعمل عمل الحقيقة في إثبات الحرمة كما أن حق ملك اليمين للمكاتب كحقيقة
 ملك اليمين للحر في المنع من نكاح أمته وكما أن الرضاع في التحريم ينزل منزلة النسب لانه
 في البهضية بمنزلة الحق من الحقيقة والدليل عليه أن في جانبها جعل الحق كالحقيقة في حق
 المنع من التزوج فكذلك في جانبها ونحن نسلم ارتفاع ملك النكاح بجميع علائقه إنما ندعى
 بقاء الحق وهذا الحكم عندنا يثبت بدون ملك النكاح فإن بالنكاح الفاسد أصل الملك
 لا يثبت ثم يكون ممنوعاً من نكاح أختها وكما يلزمه الحد إذا وطئها يلزمها الحد إذا مكنت
 نفسها منه ولا يدل ذلك على زوال المنع من جانبها فكذلك من جانبها وكما لا يجوز له أن
 يتزوج أختها في عدتها فكذلك لا يجوز أن يتزوج أحداً من محارمها لانهما في معنى الاختين
 في حرمة الجمع بينهما وكذلك لا يجوز له أن يتزوج أربعاً سواها في عدتها لأن الجمع بين
 الخمس حرام بالنكاح بمنزلة الجمع بين الاختين (وقال) ولا يحل له أن يجمع بين امرأتين

ذواتي رحم محرم من نسب أو رضاع لان الرضاع في حكم الحرمة بمنزلة النسب وبهذا تبين
 ان في المنعوس لا يعتبر المعنى وان المعتبر حرمة الجمع بالنسب لاصيانة الرحم عن التقطيع فانه
 ليس بين الاختين من الرضاة قرابة يفترض وصلها ثم كان الجمع بينهما حراماً فان تزوجها
 فهو على ما بينا في الاختين نسباً زاد في التفريق ها فقال ان تزوجها في عقدة ودخل بها
 فرق بينه وبينها وعليهما الددة وانما تصير كل واحدة منهما شارة في العدة من وقت
 التفريق عندنا وقال زفر رحمه الله تعالى من آخر الوطآت وكذلك في كل نكاح فاسد
 لان وجوب العدة بسبب الوطء فيعتبر من آخر الوطآت ولكننا نقول الموجب للعدة
 شبهة السكاح ورفع هذه شبهة بالتفريق ألا ترى ان وطأها قبل التفريق لا يلزمه الحد
 ولعمدته يلزمه فلا تصير شارة في العدة ما لم ترتفع شبهة وذلك بالتفريق بينهما والدليل على
 ان المعتبر هو شبهة أنه وان وطئها مراراً لا يجب الامهر واحد لاستناده الى شبهة واحدة
 اذا ثبت هذا فنقول بمد ما فرق بينه وبينها ليس له أن يتزوج واحدة منهما حتى تنقضي
 عدة الأخرى لان الأخرى في عدته وعدة الأخت تمنع نكاح الأخت فان انقضت
 عدتها معاً فله أن يتزوج أيهما شاء وان انقضت عدة احدهما فليس له أن يتزوج التي
 انقضت عدتها لان الأخرى معدة وله أن يتزوج الممتدة لان الأخرى منقضية العدة
 وعدة هذه لا تمنع صاحب العدة من نكاحها انما تمنع غيره من ذلك وكذلك لو كان دخل
 باحدهما ثم فرق بينه وبينها فالعدة على التي دخل بها دون الأخرى وله ان يتزوج الممتدة
 ولا يتزوج الأخرى حتى تنقضي عدة الممتدة لما بينا هو قال (هـ) واذا وطئ الرجل امرأة
 ملك يمين أو نكاح أو فجور يحرم عليه أمها وابنتها وتحرم هي على آباءه وأبنائه وقال الشافعي
 رحمه الله تعالى ان كان الوطء بنكاح أو ملك يمين فكذلك الجواب وان كان بازناً لا ثبت
 به الحرمة واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم الحرام لا يحرم الحلال وهكذا رواه ابن عباس
 رضي الله عنه وروى أبو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن يمتي
 من امرأة فجوراً ثم يتزوج ابنتها فقال لا بأس لا يحرم الحرام الحلال وقالت عائشة رضي الله
 عنها سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رجل يمتي من امرأة حراماً ثم يتزوج ابنتها
 فقال يجوز لا يحرم الحرام الحلال وانما يحرم ما كان من قبل النكاح وعال الشافعي رحمه الله
 تعالى في كتابه فقال النكاح أمر حدث عليه والزنا فعل رجعت عليه فاني يستويان ومعنى

هذا ان ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فان الله تعالى من به على عباده
 بقوله تعالى فجعله نسباً وصهراً وهو معقول فان أمهاتها وبناها يصرن كأمهاته وبناها حتى
 يخلو بهن ويسافرن بهن وهذا يكون بطريق الكرامة والزنا المحض سبب لا يجاب العقوبة
 فلا يصلح سبباً لا يجاب الحرمة والكرامة الا ترى انه لا يجب به النسب والمدة فكذلك
 حرمة المصاهرة وحجتنا في ذلك قوله تعالى ولا تشكحوا ما نكح آبؤكم وقد بينا ان النكاح
 للوطء حقيقة فتكون الآية نصاً في تحريم موطوءة الاب على الابن فالتقييد بكون الوطء
 حلالاً زيادة ولا تثبت هذه الزيادة بخبر الواحد ولا بالقياس والدليل عليه أن موطوءة
 الاب بالملك حرام على الابن بهذه الآية فدل أن المراد بالنكاح الوطء لا العقد وقد نقل مثل
 مذهبننا عن ابن مسعود وابن عباس وأبي بن كعب وعمران بن حصين رضى الله عنهم بألفاظ
 مختلفة والمعنى فيه أنه وطء في محله فيكون موجباً للحرمة كالوطء بالسكاح وملك الميمن
 وتفسير الوصف أن الوطء في هذا المحل محرم لكونه مثبتاً لان هذا الفعل حرث والحراث
 لا يكون الا في محل مثبت وكون المحل مثبتاً لا يختلف بالملك وعدم الملك وتأثيره أن ثبوت
 الحرمة بسبب هذا الوطء في الملك ليس لمين الملك بل لمعنى البعضية لان الولد الذي يتخلق
 من الماءين يكون بعضاً لكل واحد منهما فتعدى شبهة البعضية الى أمهاتها وبناها والى آباءه
 وأبنائه والشبهة تعمل محل الحقيقة في ايجاب الحرمة وهذا المعنى لا يختلف بالملك وعدم
 الملك لان سبب البعضية حسي وانما تكون هذه البعضية موجبة حرمة الموطوءة لان
 البعضية الحكمية عملها كعمل حقيقة البعضية وحقيقة البعضية توجب الحرمة في غير
 موضع الضرورة فاما في موضع الضرورة لا توجب الا ترى أن حواء عليها السلام خلقت
 من آدم عليه السلام فكانت بموضع حقيقة وهي حلال له فكذلك شبهة البعضية انما
 توجب الحرمة في غير موضع الضرورة وفي حق الموطوءة ضرورة وهذا لان المال الشرعية
 امارات لا موجبات فلهذا ثبت الحكم بها في الموضع الذي جعلها الشرع علة وقد جعل
 الشرع موضع الضرورة مستثنى من الحرمة بقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه فاما النسب
 فعندنا أحكام النسب تثبت ولكن الانتساب لا يثبت لانه لمقصود الشرف به ولا يحصل
 ذلك بالنسبة الى الزاني والمدة انما لا تجب لان وجوبها في الاصل باعتبار حق النكاح أو
 الفراش وبين النكاح والسفاح منافاة فبالعدم الفراش ينعدم السبب الموجب للمدة وبعض

أصحابنا رحمهم الله تعالى يقولون الحرمة تثبت هنا بطريق التقوية كما تثبت حرمة الميراث في
حق الثقاتل عقوبة والاصل فيه قوله تعالى فبطل من الذين هادوا حرمنا عليهم الآية وعلى
هذا الطريق يقولون الحرمة لا تثبت حتى لا يباح الخلوة والمسافرة بها ولكن هذا التعليل فاسد
فإن التعليل لتعدي حكم النص للاثبات حكم آخر سوى المنصوص فإن اشتد الحكم
لا يجوز إثباته بالتعليل والمنصوص حرمة ثابتة بطريق الكرامة فأنما يجوز التعليل لتعدي ذلك
الحرمة إلى الفروع للاثبات حكم آخر سوى المنصوص ولكن الصحيح أن نقول هذا
الفعل زنا. ويجب لأحد كما قال ولكنه مع ذلك حرث للولد ويصلح أن يكون سببا
لثبوت الحرمة والكرامة باعتبار أنه حرث للولد ألا ترى أنه في جانبها الفعل زنا ترجع عليه
وإذا حبست به كان لذلك الولد من الحرمة ما لنبيه من بني آدم فيثبت نسبه منها وتحرم هي
عليه وثبوت هذا كله بطريق الكرامة لأنه حرث لآله زنا فكذا هنا فبهذا التفسيرين
فساد استدلالهم بالحديث فأنما لا ينجمل الحرام محرما للحلال وإنما تثبت الحرمة باعتبار أن
الفعل حرث للولد وحرمة هذا الفعل بكونه زنا على أن هذا الحديث غير مجري على ظاهره
فإن كثيرا من الحرام يحرم الحلال كما إذا وقعت قطرة من خمر في ماء وكالوطء بالشبهة
ووطء الأمة المشتركة ووطء الأب جارية الابن فإن هذا كله حرام حرم الجلال لآله
حرام بل للمعنى الذي قلنا فكذلك هنا ومن فروع هذه المسئلة ثبت الرجل من الزنا بأن
زنى بهكر وأمسكها حتى ولدت بنتا حرم عليه تزوجها عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى
لا يكون حراما وله في البنت الملاءنة التي لم يدخل بالأم قولان واستدل فقال نص التحريم
قوله تعالى وبناتكم وذلك يتناول البنت المضافة إليه نسباً والبنت من الزنا غير مضافة إليه
نسباً بل هي حرام الاضافة إليه نسباً ولو أثبتنا الحرمة فيها كان إثبات الحرمة بالزنا وبه فارق
جانبها فإن الابن من الزنا يضاف إلى الأم نسباً فكانت هي حراماً عليه لقوله تعالى حرمت
عليكم أمهاتكم وتبين بهذا التفريق أن هذه الحرمة الثابتة شرعاً تنبئ على ثبوت النسب
شرعاً والنسبة إلى الزاني غير ثابتة من كل وجه فكذا هنا وهكذا يقول على أحد القولين
في بنت الملاءنة وعلى القول الآخر يفرق بينهما فيقول النسب هناك كان ثابتاً باعتبار
الفراش لكن انقطع بالامان وبقي موقوفاً على حقه حتى لو أكذب نفسه يثبت النسب
منه ولا يثبت من غيره وإن أعاده فيجوز إبقاء الحرمة وهنا النسب لم يكن ثابتاً أصلاً

لانعدام الفرائش ولا هو بمرض الثبوت منه ولنا ان ولد الزنا بفضه فتكون محرمة عليه
 كولد الراشدة وهذا لان البعضية باعتبار الماء وذلك لا يختلف حقيقته بالملك وعدم
 الملك فالولد المخلوق من المائين يكون بعض كل واحد منهما قال النبي صلى الله عليه وسلم
 لفاطمة رضى الله عنها هي بضعة مني والبعضية علة صالحة لاثبات الحرمة لان الانسان كما
 لا يستمتع بنفسه لا يستمتع ببعضه الا ان النسب لا يثبت لانعدام البعضية بل للاشتباه
 لان الزانية يأتها غير واحد ولو أثبتنا النسب بالزنا ربما يؤدي الى نسبة ولد الى غير ابيه
 وذلك حرام بالنص حتى ان في جانبها لما كان لا يؤدي الى هذا الاشتباه كان النسب ثابتا
 ولان قطع النسب شرعا لمعنى الزجر عن الزنا فانه اذا علم ان مائه يضيع بالزنا يتحرز عن
 فعل الزنا وذلك يوجب اثبات الحرمة لان معنى الزجر عن الزنا به يحصل فانه اذا علم انه
 بسبب الحرام مرة يفوته حلال كثير يعتنع من مباشرة الحرام فلماذا أثبتنا الحرمة وان لم
 يثبت النسب هنا اذا عرفنا هذا فنقول كما ثبتت حرمة المصاهرة بالوطء ثبتت بالمس والتقبيل
 عن شهوة عندنا سواء كان في الملك أو في غير الملك وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يثبت
 الحرمة بالتقبيل والمس عن شهوة أصلا في الملك أو في غير الملك حتى انه لو قبل أخته ثم
 أراد ان يتزوج ابنتها عنده يجوز وكذلك لو تزوج امرأة وقبلها بشهوة ثم ماتت عنده يجوز
 له ان يتزوج ابنتها بناء على أصله ان حرمة المصاهرة تثبت بما يؤثر في اثبات النسب والعدة
 ولبس المس والتقبيل عن شهوة تأثير في اثبات النسب والعدة فكذلك في اثبات الحرمة
 وقاس بالنكاح الفاسد فان التقبيل والمس فيه لا يحتمل كالدخول في ايجاب المهر والعدة
 وكذلك في ايجاب الحل للزوج الاول فكذا هنا ولكننا نستدل بأثار الصحابة رضى الله
 عنهم فقد روي عن ابن عمر رضى الله عنه انه قال اذا جامع الرجل المرأة أو قبلها بشهوة
 أو لمسها بشهوة أو نظر الى فرجها بشهوة حرمت على أبيه وابنه وحرمت عليه أمها وابنتها
 وعن مسروق رحمه الله تعالى قال يعموا جاريتي هذه أما أني لم أصب منها ما يحرمها على
 ولدي من المس والقبلة ولان المس والتقبيل سبب يتوصل به الى الوطء فانه من دواعيه
 ومقدماته فيقام مقامه في اثبات الحرمة كما أن السكاح الذي هو سبب الوطء شرعا يقام
 مقامه في اثبات الحرمة الا فيما استثناه الشرع وهي الرتبة وهذا لان الحرمة تنبئ على
 الاحتياط فيقام السبب الداعي الى الوطء فيه مقام الوطء احتياطاً وان لم يثبت به سائر

الاحكام كما تقام شبهة البضية بسبب الرضاع مقام حقيقة البضية في اثبات الحرمة دون
 سائر الاحكام ولو نظر الى فرجها بشهوة ثبتت به الحرمة عندنا استحسانا وفي القياس
 لا ثبت وهو قول ابن أبي ليلى والشافعي رحمهما الله تعالى لان النظر كالنظر اذ هو غير
 متصل بها الا ترى أنه لا يقصد به الصوم وان اتصل به الازال ولان النظر لو كان موجبا
 للحرمة لاستوى فيه النظر الى الفرج وغيره كالس عن شهوة ولما تركنا القياس بحديث
 أم هانئ رضي الله تعالى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من نظر الى فرج امرأة
 بشهوة حرمت عليه أمها وابنتها وعن عمر رضي الله تعالى عنه أنه جرد جارية ثم نظر اليها ثم
 استوهبها منه بمض بنه فقال أما امها لانحل لك وفي الحديث ملعون من نظر الى فرج
 امرأة وابنتها ثم الطار الى الفرج بشهوة نوع استمتاع لان النظر الى الحبل اما الجمل الحبل أو
 للاستمتاع وليس في ذلك الموضع جمال ليكون الطر لمعنى الجمل فعرضا أنه نوع استمتاع
 كالس بخلاف النظر الى سائر الاعضاء ولان النظر الى الفرج لا يحل الا في الملك بمنزلة
 المس عن شهوة بخلاف النظر الى سائر الاعضاء ثم معنى الشهوة المعتبرة في المس والنظر ان
 تنشر به الآلة أو يزداد انتشارها فاما مجرد الاشتها بالقلب غير معتبر الا ترى ان هذا القدر
 يكون من الشيخ الكبير الذي لا شهوة له والنظر الى الفرج الذي يتعلق به الحرمة هو النظر
 الى الفرج الداخل دون الخارج وانما يكون ذلك اذا كانت متكئة اما اذا كانت قاعدة
 مستوية أو قائمة لا ثبت الحرمة بالنظر ثم حرمة المصاهرة بهذه الاسباب تنمى الى آباءه
 وان علوا وآبائه وان سفلا من قبل الرجال والنساء جميعا وكذلك تنمى الى جدها
 وإلى نواهلها لما بيننا ان الاجداد والجدات بمنزلة الآباء والامهات والنواهل بمنزلة الاولاد فيها
 مني عليه الحرمة وذلك كله مروى عن ابراهيم النخعي رحمه الله تعالى وعلى هذا اذا جامع
 الرجل ام امرأته حرمت عليه امرأته نقل ذلك عن أبي بن كعب رضي الله عنه وكان النبي
 فيه ان الحرمة بسبب المصاهرة مثل الحرمة بالرضاع والتسبب وذلك كما يمنع ابتداء السكاح
 يمنع بقاء السكاح فكذلك هذا يمنع بقاء السكاح كما يمنع ابتداءه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فطلق واحدة منهم بعد ما دخل بها ثلاثا أو واحدة باثة أو خلعا لم يجوز له أن يتزوج أخرى
 مادامت في العدة لان حرمة ما زاد على الأربع كحرمة الاختين فكما ان هناك العدة تعمل
 على حقيقة السكاح في المنع فكذلك هنا فان قال أخبرتني ان عدتها قد انقضت فان كان ذلك

في مدة لا تنقضي في مثلها المدة لا يقبل قوله ولا قولها ان أخبرت الا أن نفسر بما هو محتمل من اسقاط سقط مستتين الخلق ونحوه وان كان ذلك في مدة تنقضي في مثلها المدة ان صدقه أو كانت ساكتة أو غائبة فله ان يتزوج أخرى أو أختها ان شاء ذلك وكذلك ان كذبه في قول علثا وعن زفر رحمه الله تعالى ليس له ذلك لان عدتها باقية فانها أمانة في الاخبار بما في رحما وقد أخبرت ببقاء عدتها والزواج انما أخبر عليها وهي تكذبه في ذلك فيسقط منه اعتبار قوله كشاهد الاصل ان أكذب شاهد الفرع أو راوى الاصل ان كذب الراوى عنه والدليل عليه بقاء نفقتها وسكنائها وثبوت نسب ولدها ان جاءت به لأقل من ستين وبالاتفاق اذا حكمنا بثبوت نسب ولدها يبطل نكاح أختها فكذلك اذا قضينا بنفقتها وحجبتنا في ذلك أنه أخبر عن أمر بينه وبين ربه عز وجل فكان أمانة مقبول القول فيه اذا احتمل كمن قال صمت أو صليت وبيان الوصف أنه أخبر بمحل نكاح أختها له ولا حق للمطلقة في ذلك فان الحل والحرمه من حق الشرع وانما حق العباد فيه باعتبار قيام حق لهم في محله ولا حق لها في نكاح أختها فلا يمتبر تكذيبها فيه والدليل أن بمجرد الخبر ثبت له حل نكاح أختها ألا ترى أنها لو كانت غائبة كان له أن يتزوج بأختها ولو بطل ذلك الحق انما يبطل بتكذيبها وتكذيبها يصلح حجة في ابقاء حقها لا في ابطال حق ثابت للزوج والنفقة والسكنى حقها فيكون باقيا وأما نكاح الاخت لاحق لها فيه فلا يمتبر تكذيبها في ذلك لان ثبوت الحكم بحسب الحجة وكذلك ثبوت النسب من حقها وحق الولد لانه يندفع به تهمة الزنا عنها ويتشرف به الولد ثم من ضرورة القضاء بالنسب الحكم باستناد العلوق الى ما قبل الطلاق فاذا اسندنا صار الخبر بالقضاء المدة قبل الوضع مستنكرا فلهذا بطل نكاح الاخت بخلاف القضاء بالنفقة فانه يقتصر على الحال وليس من ضرورة الحكم بها الحكم ببقاء المدة مطلقا فان المال تكثر أسباب وجوبه في الجملة توضيحه أن من ضرورة القضاء بالنسب القضاء بالفراش فتبين أنه صار جامعا بين الاختين في الفراش وليس من ضرورة القضاء بالنفقة القضاء بالفراش وأكثر ما فيه أنه يجتمع عليه استحقاق النفقة للاختين وذلك جائز كما في ملك البين وقال وان مات لم يكن لها ميراث وكان الميراث للأخرى هكذا ذكر هنا وذكر في كتاب الطلاق وقال الميراث للأولى دون الثانية ولكن وضع المسئلة فيما اذا كان مريضا حين قال أخبرتني ان عدتها قد انقضت وانما يتحقق اختلاف الروايات في حكم

الميراث اذا كان الطلاق رجعياً فاما اذا كان الطلاق بائناً أو تلاقاً وكان في الصحة فلا ميراث
 للأولى سواء أخبر الزوج بهذا أو لم يخبر ولكن في كتاب الطلاق لما وضع المسئلة في الرخص
 وكان قد تلاقى حتمها بماله لم يقبل قوله في ابطال حتمها كافي نفقتهما وهما وضع المسئلة في
 الصحيح ولا حق لها في مال الزوج في صحته فكان قوله مقبولا في ابطال إرثها توضيحه ان
 بقوله أخبر ان الواقع صار بائناً فكانه أبانها في صحته فلا ميراث لها ولو أبانها في مرضه كان
 لها الميراث وقيل هذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى لان عندهما للزوج ان
 يجعل الرجعي بائناً خلافاً لمحمد رحمه الله تعالى ومتى كان الميراث للأولى فلا ميراث للثانية لأن
 بين ارث الاثنين منه بالسكاح مسافة ومتى لم ترث الاولى ورثته الثانية **وقال** وان مات
 في العدة أو لحقت بدار الحرب مرتدة حل له ان يتزوج أختها لان لحوقها بكونها فلا ينفي
 معتدة بعد موتها فان رجعت مسئلة قبل ان يتزوج أختها فله ان يتزوج أختها عند أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى لان العدة بعد ما سقطت لا تعود الا بتجدد سببها وعندهما ليس له ان يتزوج
 أختها لانها لما ماتت مسئلة كان لحوقها بمنزلة الغيبة الا ترى انه يباد اليها ماله فلا تعود كالحال
 فنمود كما كانت وان كان قد تزوج أختها قبل رجوعها ثم رجعت مسئلة عن أبي يوسف
 رحمه الله تعالى روايتان في احدي الروايتين يبطل نكاح الاخت وفي الرواية الاخرى
 لا يبطل ذكر الروايتين عنه في الامالي **وقال** ولا بأس بان يتزوج المسلم الحرة من
 أهل الكتاب لقوله تعالى والمحصنات من الدين أوتوا الكتاب الآية وكان ابن عمر رضي
 الله عنهما لا يجوز ذلك ويقول الكتابية مشركة وقد قال الله تعالى ولا تنكحوا المشركات
 حتى يؤمن وكان يقول معنى الآية الثانية والثالثة أسلمن من أهل الكتاب ولنا ما أخذ
 بهذا فان الله تعالى عطف المشركين على أهل الكتاب فدل أن اسم الشرك لا يتناول الكتابية
 مطلقا ولو حملنا الآية الثانية على ما قال ابن عمر رضي الله عنهما لم يكن لتخصيص الكتابية
 بحد كرم معنى فان غير الكتابية اذا أسلمت حل نكاحها وقد جاء عن حذيفة بن اليمان رضي
 الله عنه انه تزوج يهودية وكذلك كعب بن مالك رحمه الله تعالى تزوج يهودية وكذلك
 ان تزوج الكتابية على المسئلة أو المسئلة على الكتابية جاز والقسم بينهما سواء كأثر جوار
 السكاح ينبنى على الحل الذي به صارت المرأة محلا للنكاح وعلى ذلك ينبنى القسم والمسئلة
 والكتابية في ذلك سواء اسراييلية كانت أو غير اسراييلية وبعض من لا يعتبر قوله فصل

بين الاسرائيلية وغيرها ولا معنى لذلك في الجواز لكونها كتابية وأما المجوسية لا يجوز
 نكاحها للمسلم لانها ليست من أهل الكتاب وذكر ابن اسحاق في تفسيره عن عمر رضي
 الله عنه جواز نكاح المجوسية بناء على ما روى عنه أن المجوس أهل كتاب ولكن لما واقع
 ملكهم أخته ولم يشكروا عليه أسرى بكتابهم ففسده وهو مخالف للنص فان الله تعالى قال
 أن تقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا واذا قلنا للمجوس كتاب كانوا ثلاث
 ملوائف وقال صلى الله عليه وسلم سنوا بالمجوس سنة أهل الكتاب غير ناكحي نسائهم
 ولا آكلي ذبائحهم ولئن كان الامر على ما قال على رضي الله عنه ولكن بعد ما نسوا خروا
 من أن يكونوا أهل كتاب فأما نكاح الصابئة فانه يجوز للمسلم عند أبي حنيفة رحمه
 الله تعالى ويكره ولا يجوز عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وكذلك ذبائحهم وهذا
 الاختلاف بناء على أن الصابئين من هم فوق عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنهم قوم من
 النصارى يقرؤون الزبور ويعظمون بعض الكواكب كعظيمنا العيلة وهما جعلوا تعظيمهم
 لبعض الكواكب عبادة منهم لها فكانوا كعبدة الأوثان وقالوا أنهم يخالفون النصارى
 واليهود فيما يستقدون فلا يكونون من جملتهم ولكن أبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول مخالفتهم
 للنصارى في بعض الاشياء لا يخرجهم من أن يكونوا من جملتهم كبنى قلب فانهم يخالفون
 النصارى في الخمر والخنازير ثم كانوا من جملة النصارى وقال في ولا بأس بأن يتزوج الرجل
 المرأة وبنت زوج قد كان لها من قبل ذلك يجمع بينهما لانه لا قرابة بينهما وقال ابن أبي ليلى
 لا يجوز ذلك لان بنت الزوج لو كان ذكراً لم يكن له أن يتزوج الاخرى لانها منكوحة أبيه
 وكل امرأتين لو كانت احدهما ذكراً لم تجز المناكحة بينهما فالجمع بينهما نكاحا لا يجوز
 كالاختين ولكننا نستدل بحديث عبد الله بن جعفر رضي الله تعالى عنه فانه جمع بين امرأة
 على رضي الله تعالى عنه وابنته ثم المانع من الجمع قرابة بين المرأتين أو ما أشبه القرابة في
 الحرمة كالرضاع وذلك غير موجود هنا وما قاله ابن أبي ليلى رحمه الله تعالى انما يعتبر اذا تصور
 من الجانبين كما في الاختين وذلك لا يتصور هنا فان امرأة الاب لو صورتها ذكراً جاز له
 نكاح البنت فعرفنا انهما ليستا كالاختين ولا بأس بأن يجمع بين امرأتين كاتنا عند رجل
 واحد لانه لا قرابة بينهما وكما جاز للأول أن يجمع بينهما فكذلك للثاني وكذلك لا بأس
 بأن يتزوج المرأة ويزوج ابنه أمها أو ابنتها فان محمد بن الحنفية رضي الله تعالى عنه تزوج

امرأة وزوج ابنتها من ابنة وهذا لان بنكاح الام تحرم الام هي على ابنة قلما امها وابنتها تحرم
عليه لا على ابنة فلذلك اجاز له ان يتزوج أمها أو ابنتها والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب
والله المرجع والمآب

باب نكاح الصغير والصغيرة

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه تزوج عائشة رضي الله عنها وهي
صغيرة بنت ستة سنين ورضي بها وهي بنت تسع سنين وكانت عنده تسعا في الحديث دليل
على جواز نكاح الصغير والصغيرة بتزويج الآباء بخلاف ما يقوله ابن شبرمة وأبو بكر الأصم
رحمهم الله تعالى أنه لا يزوج الصغير والصغيرة حتى يبلغا لقوله تعالى حتى إذا بلغوا السكاح
فلو جاز التزويج قبل البلوغ لم يكن لهذا فائدة ولأن ثبوت الولاية على الصغيرة لحاجة المولى
عليه حتى أن فيما لا يتحقق فيه الحاجة لا تثبت الولاية كالتبرعات ولا حاجة بهما إلى السكاح
لان مقصود السكاح طيبا هو قضاء الشهوة وشرعا النسل والصغيرين فيهما ثم هذا العقد
يعقد للعمر وتلزيمهما أحكامه بعد البلوغ فلا يكون لأحد أن يلزمهما ذلك اذ لا ولاية لأحد
عليهما بعد البلوغ وحجتنا قوله تعالى واللاتي لم يحضن بين الله تعالى عدة الصغيرة وسبب
العدة شرعا هو السكاح وذلك دليل تصور نكاح الصغيرة والمراد بقوله تعالى حتى إذا
بلغوا النكاح الاحتلام ثم حديث عائشة رضي الله عنها نص فيه وكذلك سائر ما ذكرنا
من الآثار فان قدامة بن مظعون تزوج بنت الزبير رضي الله عنه يوم ولدت وقال ان مت
فهي خير ورثتي وان عشت فهي بنت الزبير وزوج ابن عمر رضي الله عنه بنتا له صغيرة
من عمرو بن الزبير رضي الله عنه وزوج عمرو بن الزبير رضي الله عنه بنت أخيه ابن
أخته وهما صغيران ووهب رجل ابنته الصغيرة من عبد الله بن الحسن فاجاز ذلك على رضي
الله عنه وزوجت امرأة ابن مسعود رضي الله عنه بنتا لها صغيرة ابنا للمسيب بن نجبة
فاحاز ذلك عبد الله رضي الله عنه ولكن أبو بكر الأصم رحمه الله تعالى كان أصم لم يسمع
هذه الأحاديث والمعنى فيه ان النكاح من جملة المسالح وضمافي حق الذكور والاناث جميعا
وهو يشتمل على اغراض ومقاصد لا يتوفر ذلك الا بين الأكفاء والكف لا يفتق في

كل وقت فكانت الحاجة ماسة الى اثبات الولاية للولي في صفرها ولأنه لو انتظر بلوغها لفات ذلك الكف ولا يوجد مثله ولما كان هذا المقدم مقدّم للمع تحقيق الحاجة الى ما هو من مقاصد هذا المقدم فتجمل تلك الحاجة كالمحقق للحال لاثبات الولاية للولي ثم في الحديث بيان ان الاب اذا زوج ابنته لا يثبت لها الخيار اذا بلغت فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يخبرها ولو كان الخيار ثابتاً لها لخبرها كما خبر عند نزول آية التخيير حتى قال لما نثتة اي عرض عليك أمراً فلا تخدني فيه شيئاً حتى تستشيرى أبو بك ثم تلا عليها قوله تعالى فته البين أمتعن وأسر حكن سراحاً جيلاً فقالت أفي هذا أستشير أبوي أنا اختار الله تعالى ورسوله ولما لم يخبرها هنا دل أنه لا خيار للصغيرة اذا بلغت وقد زوجها أبوها وذكر ذلك في الكتاب عن ابراهيم وشريح رحمهما الله تعالى وابن سماء رحمه الله تعالى ذكر فيه قياساً واستحساناً قال في القياس يثبت لها الخيار لانه عقد عليها عقداً يلزمها تسليم النفس بحكم ذلك العقد بعد زوال ولاية الاب فيثبت لها الخيار كما لو زوجها أخوها ولكننا نقول تركنا القياس للحديث ولان الاب واقر الشفقة ينظر لها فوق ما ينظر لنفسه ومع وفور الشفقة هو تام الولاية فان ولايته تم المال والنفس جميعاً فلم هذا لا يثبت لها الخيار في عقده وليس النكاح كالأجارة لان اجارة النفس ليست من المصالح وضماً بل هو كد وتب وانما تثبت الولاية فيه على الصغير لحاجته الى التأديب وتعلم الاعمال وذلك يزول بالبلوغ فلماذا أثبتنا لها الخيار قال وفي الحديث دليل فضيلة عائشة رضي الله تعالى عنها فانها كانت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم تسع سنين في بدء أمرها وقد أحرزت من الفضائل ما قال صلوات الله عليه تأخذون ثلثي دينكم من عائشة وفيه دليل ان الصغيرة يجوز أن تزف الى زوجها اذا كانت صالحة للرجال فانها زفت اليه وهي بنت تسع سنين فكانت صغيرة في الظاهر وجاء في الحديث أنهم سمعوا فلما سمعت زفت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا وبلغنا عن ابراهيم أنه كان يقول اذا أنكح الوالد الصغير أو الصغيرة فذلك جائز عليهما وكذلك سائر الاولياء وبه أخذ علما وانا رحمهم الله تعالى فقالوا يجوز لنير الاب والجد من الاولياء تزويج الصغير والصغيرة وعلى قول مالك رحمه الله تعالى ليس لأحد سوى الاب تزويج الصغير والصغيرة وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى ليس لنير الاب والجد تزويج الصغير والصغيرة فذاك يقول القياس أن لا يجوز تزويجهما الا أنا تركنا ذلك في حق الاب للائثار المروية فيه فبقى ما سواه على

أصل القياس والشافعي رحمه الله تعالى استدلل بقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر واليتيمة الصغيرة التي لا أب لها قال صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد الحلم فقد نفي في هذا الحديث نكاح اليتيمة حتى تبلغ فتستأمر وفي الحديث أن قدامة بن مظعون زوج ابنة أخيه عثمان بن مظعون من ابن عمر رضي الله تعالى عنه فردها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال إنها يتيمة وإنها لا تنكح حتى تستأمر وهو المعنى في المسئلة فنقول هذه يتيمة فلا يجوز تزويجها بغير رضاها كالبلغة وتأثير هذا الوصف أن مزوج اليتيمة قاصر الشفقة عليها ولنصور الشفقة لا تثبت ولايته في المال وحاجتها إلى التصرف في المال في الصغر أكثر من حاجتها إلى التصرف في النفس فإذا لم يثبت للولي ولاية التصرف في مالها مع الحاجة إلى ذلك فلا بد لا يثبت له ولاية التصرف في نفسها كان أولى وحجبتنا قوله تعالى وإذا خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى الآية معناه في نكاح اليتامى وإنما يتحقق هذا الكلام إذا كان يجوز نكاح اليتيمة وقد نقل عن عائشة رضي الله عنها في تأويل الآية أنها نزلت في يتيمة تكون في حجر وليها يرغب في مالها وجمالها ولا يقسط في صداقتها فهموا عن نكاحهن حتى يبلغوا بهن أعلى سنتهن في الصداق وقالت في تأويل قوله تعالى في يتامى النساء اللاتي لا تؤمن من ما كتب لهن أنها نزلت في يتيمة تكون في حجر وليها ولا يرغب في نكاحها لدمايتها ولا يزوجه من غيره كيلا يشاركه في مالها فأرسل الله تعالى هذه الآية فأمر الأولياء بتزويج اليتامى أو بتزويجهم من غيرهم فذلك دليل على جواز تزويج اليتيمة وزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بنت عمه حمزة رضي الله عنه من عمر بن أبي سلمة رضي الله عنه وهي صغيرة والآثار في جواز ذلك مشهورة عن عمر وعلى وعبد الله ابن مسعود وابن عمر وأبي هريرة رضوان الله عليهم والمعنى فيه أنه وليها بحد البلوغ فيكون وليا لها في حال الصغر كالأب والجد وهذا لأن تأثير البلوغ في زوال الولاية فإذا جعل هو وليا بحد بلوغها بهذا السبب عرفنا أنه وليها في حال الصغر وبه فارق المال لأنه لا يستفيد الولاية بهذا السبب في المال بحال وكان المعنى فيه أن المال تجري فيه الجنائيات الخفية وهذا الولي قاصر الشفقة قريبا يحمله ذلك على ترك النظر لها فأما الجنابة في النفس من حيث التقصير في المهر والكفاءة وذلك ظاهر يوقف عليه أن فعله يرد عليه تصرفه ولأنه لا حاجة إلى إثبات الولاية لهؤلاء في المال فإن الوصي يتصرف في المال والاب متمكن من نصب

الوصي وباعتباره تنعدم حاجتها فأما التصرف في النفس لا يحتمل الايصاء الى الغير فلهذا
 يثبت للأولياء بطريق القيام مقام الآباء والمراد بالحديث القيمة البالغة قال الله تعالى وآتوا
 اليتامى أموالهم والمراد باليتامين والدليل عليه أنه مده الى غاية الاستمرار وانما تستأمر البالغة
 دون الصغيرة وتأويل حديث قدامة رضى الله عنه أنها بلغت فخيرها رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فاخترت نفسها ألا ترى أنه روى عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال والله لقد
 انتزعت مني بمد ان ملكتها فاذا ثبت جواز تزويج الاولياء الصغير والصغيرة فلها الخيار
 اذا أدركا في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وهو قول ابن عمر وأبي هريرة رضى
 الله عنهما وبه كان يقول أبو يوسف رحمه الله تعالى ثم رجع وقال لا خيار لهما وهو قول
 عروة بن الزبير رضى الله عنهما قال لان هذا عقد عقد بولاية مستحقة بالقرابة فلا يثبت
 فيه خيار البلوغ كمقد الأب والجدة وهذا لان القرابة سبب كامل لاستحقاق الولاية
 والقريب بالتصرف ينظر للمولى عليه لالنفسه وهو قائم مقام الأب في التصرف في النفس
 كالوصي في التصرف في المال فكما ان عقد الوصي يلزم ويكون كمقد الأب فيما قام فعله مقامه
 فكذلك عقد الولي وجه قولها أنه زوجها من هو قاصر الشفقة عليها فاذا ملكت أمر نفسها
 كان لها الخيار كالامة اذا زوجها مولاهم أعتقها وهذا لان أصل الشفقة موجود للولي
 ولكنه ناقص يظهر ذلك عند المقابلة بشفقة الآباء وقد ظهر تأثير هذا النقصان حكما حين
 امتنع ثبوت الولاية في المال للأولياء فلا اعتبار وجود أصل الشفقة نقذا للعقد ولا اعتبار نقصان
 الشفقة أثبتنا الخيار لان ثبوت الولاية لكيلا يفوت الكفء الذي خطبها فيكون بمعنى النظر
 لها وانما يتم النظر بأبواب الخيار حتى ينظر لنفسه بمد البلوغ بخلاف الأب فانه وان الشفقة تام
 الولاية فلا حاجة الى اثبات الخيار في عقده وكذلك في عقد الجدة لانه بمنزلة الأب حتى
 تثبت ولايته في المال والنفس واما القاضي اذا كان هو الذي زوج اليتيمة ففي ظاهر الرواية
 يثبت لها الخيار لانه قال ولها الخيار في نكاح غير الأب والجدة اذا أدركا وروى خالد بن
 صبيح الروزى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه لا يثبت الخيار وجه تلك الرواية أن للقاضي
 ولاية تامة تثبت في المال والنفس جميعا فتكون ولايته في القوة كولاية الأب ووجه ظاهر
 الرواية أن ولاية القاضي متأخرة عن ولاية الم والأخ فاذا ثبت الخيار في تزويج الاخ والم
 في تزويج القاضي أولى وهذا لان شفقة القاضي انما تكون لحق الدين والشفقة لحق الدين

لا تكون الامن المتقين بعد التكلف فيحتاج الى اثبات الخيار لهما اذا أدركا فلما الام اذا
زوجت الصغير والصغيرة جاز عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفي اثبات الخيار لهما اذا أدركا
عنه روايتان في احدي الروايتين لا يثبت لان شققها وإقرة كشققة الأب أو أكثر
والاصح أنه يثبت الخيار لان بها قصور الرأي مع وقور الشققة ولهذا لا تثبت ولايتها في
المال وتام النظر بوقور الرأي والشققة فلتمكن التقصان في رأيها أثبتا لهما الخيار اذا أدركا
فان اختارا الفرقة عند الادراك لم تقع الفرقة الا بحكم الحاكم لان السبب مختلف فيه من
العلماء من رأى ومنهم من أبى وهو غير متيقن به أيضاً فان السبب قصور الشققة ولا يوقف
على حقيقته فكان ضعيفاً في نفسه فلهذا توقف على قضاء القاضي وهذا بخلاف خيار الطلاق
فان الخيرة اذا اختارت نفسها وقعت الفرقة من غير قضاء القاضي لان السبب هناك قوي
في نفسه وهو كونها نائية عن الزوج في إيقاع الطلاق أو ماله أمر نفسها بتليك الزوج وهذا
بخلاف خيار العتق فان المعتقة اذا اختارت نفسها وقعت الفرقة من غير قضاء القاضي لان
السبب هناك قوي وهو زيادة ملك الزوج عليها فان قبل العتق كان يملك مراجعتها من قرأين
وبملك عليها تطليقتين وعدتها حيضتان وقد زاد ذلك بالعتق فكان لها أن تدفع الزيادة ولا
توصل الى دفع الزيادة الا بدفع أصل الملك فكما ان دفع أصل الملك عند انعدام رضاها يتم
بها فكذلك دفع زيادة الملك فأما هنا بالبلوغ لا يزداد الملك وانما كان ثبوت الخيار لتوهم ترك
النظر من الولي وذلك غير متيقن به فلهذا لا تتم الفرقة الا بالقضاء فالحاصل أن الفرق بين
خيار البلوغ وخيار العتق في أربعة فصول (أحدها) ما بينا (والثاني) خيار المعتقة لا يبطل
بالسكوت بل يمتد الى آخر المجلس كخيار الخيرة وخيار البلوغ في جانبها يبطل بالسكوت
لان المعتقة انما يثبت لها الخيار بتخيير الشرع حيث قال صلى الله عليه وسلم ملكك يضعك
فاختاري فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج فأما هنا الخيار يثبت للبكر لانعدام تمام الرضا
منها ورضا البكر يتم بسكوتها شرعاً ألا ترى أنها لو زوجت بعد البلوغ فسكنت كان
سكوتها رضافاً كذلك اذا زوجت قبل البلوغ ولهذا قلنا لو بلغت ثيباً لا يبطل خيارها بالسكوت
كما لو زوجت بعد البلوغ وكذلك الغلام لا يبطل خياره بالسكوت لان السكوت في حقه
لم يجعل رضا كماله زوج بعد البلوغ (والثالث) ان خيار العتق يثبت للأمة دون الغلام وخيار
البلوغ يثبت لهما جميعاً لان ثبوت خيار العتق باعتبار زيادة الملك وذلك في عتق الأمة دون

العلام وثوب حيار اللوع لعصان شفعه الولي وذلك موحد في حق العلام والحارة ولان
في رويح العلام المولى سطر له لالعه وفي ترويح الامه سطر لعه ناكسب المهر
واسماط النعمة عن عسه فلها احلفا في حكم الحيار وهما لا يخلف معنى لطر الولي بالعلام
والحارة فلها يثب الحيار في الموضعين جمعا ولا يقال بان العلام هما يتمكن من التخلص
بالطلاق كما في المسمى لانه لا يتمكن من التخلص عن المهر بالطلاق ولم يكن مسكنا من
التخلص عند المقد حلالات المد فانه كان عند المد مسكنا من التخلص بالطلاق
ووجوب المهر يومئذ كان في مالية المولى وباعساره ملك المولى احباره على السكاح فلها
فرقا بينهما (والرابع) ان المصنف اذا علم بالمق ولم تعلم ان لها الحيار لا سقط حيارها
حتى تعلم به والى نلت اذا لم تعلم بالحيار وعلم بالسكاح فسكبت سقط حيارها لان
سبب الحيار في المق وهو زيادة الملك حكم لا يعلمه الا الخواص من الناس فعددر
بالجمل وقد كانت مشغولة بمخدمه المولى فعدرها ذلك اما حيار اللوع فظاهر بمره كل
واحد ولظهوره طن لعص الناس انه ثبت في اسكاح الاب أيضا فلها لا تعدر بالجمل ولا بها
ما كان مشغولة بشئ من اللوع فكان سببها ان تعلم ما يحاح اليه بعد اللوع فلها لا تعدر
بالجمل في حال في فان احبار الصغير أو الصغيره العرة بعد اللوع فلم يرق العاصي بينهما حتى
مات أحدهما بوارثا لان أصل السكاح كان صحيحا والعرة لا مع الا لعصا العاصي فادامات
أحدهما من العصا كان اسماء السكاح بينهما بالموت فيوارثان عمره ماله وحده الاعتراض
بعدم الكفاءة فاب أحدهما من عصا العاصي واعتار هذا المسمى هول يحل لاروح اب
يطأها مالم يرق العاصي بهما لان أصل السكاح كان صحيحا بخلاف السكاح الفاسد فان
أصل الملك لم يكن ثابته فلا تثبت حل الوطء والوارث في حال في واذا مات روح الصغيره عنها
بعد ما دخل بها أو طلعا واقتصت عدتها كان لاسها ان يروحها عددا وقال الشافعي رحمه الله
لعالي ليس للاب ان يروح الثيب الصغيره حتى تلغ فيشاورها لعوله صلى الله عليه وسلم
وانثيب نشاور فقد علق هذا الحكم باسم مشتق من معنى وهو الثوبة فكان ذلك المسمى
هو المعتز في انات هذا الحكم كالرأو السرفة لا يجاب الحد وقد قال صلى الله عليه وسلم الامم
أحق سمها من ولها والمراد بالأنيم الثيب ألا ترى أنه قالها بالكر فقال الكر تسأمر في
سمها والمسمى فيه أنها ثبت رحي مشورتها الى وقت معلوم فلا يروحها وليها بدون رضاها

كالنائمة والمعنى عليها وتأثير هذا الوصف أن في الثبوت معنى الاختيار وممارسة الرجال وفي
 النكاح في جانب النساء معنيين معنى الضرر بأبواب الملك عليها ومعنى المنفعة بقضاء شهوة
 فمن ترجع معنى قضاء الشهوة في جانبها تختار الزوج ومن ترجع معنى ضرر الملك تختار
 التأيم وإنما تمكن من التمييز بالتجربة لأن لذة الجماع بالوصف لا تصير معلومة والتجربة إذ
 تحصل بالثبوت فسكانت صفة الثبوت في حقها نظير البلوغ في حق الغلام وفي حق التصرف
 في المال ولهذا تزول ولاية الافتيات عليها بالثبوت لأن فيه تقويت ما يحدث لها في الثاني من
 الرأي وهذا بخلاف المجنونة لأن الجنون لا يفقد شهوة الجماع ولو لم يزوجها ولها كان في
 اضرارها في الحال والصغر يفقد شهوة الجماع فلا يكون في تأخير العقد إلا أن تبلغ معنى
 الاضرار بها ولأنه ليس لزوال الجنون غاية معلومة ولا يدري أيبقى أم لا وفي تأخير
 العقد لا إلى وقت معلوم إبطال حقها فأما الصغر لزواله غاية معلومة فلا يكون في تأخير العقد
 إلى بلوغها إبطال حقها وحجتنا في ذلك أنه ولي من لا يلي نفسه وماله فيستبد بالعقد عليها
 كالذكر وتأثيره أن الشرع باعتبار صغرها اقام رأى الولي مقام رأيها كما في حق الغلام وكما في
 حق المال وبالثبوت لا يزول الصغر وكذلك معنى الرأي لا يحصل لها بالثبوت في حالة الصغر
 لأنها ما نضت شهوتها بهذا الفعل ولو ثبت لها رأى فهي عاجزة عن التصرف بحكم الرأي فيقام
 رأى الولي مقام رأيها كما أنها لما كانت عاجزة عن التصرف في ملكها أقيم تصرف الولي
 مقام تصرفها والمراد بالحديث البالغة لأنه علق به مالا يتحقق الابد بالبلوغ وهو المشاورة
 وكونها أحق بنفسها وذلك إنما يتحقق في البالغة دون الصغيرة ولئن ثبت أن الصغيرة مراد
 فالمراد المشاورة على سبيل التدب دون الحتم كما أمر بأستمار أمهات البنات فقال وتؤامر النساء
 في ابضاع بناتهن وكان بطريق التدب فهذا مثله وكما يجوز للاب عندنا تزويج الثيب الصغيرة
 فكذلك يجوز لنير الاب والجد وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجوز لمثنين احدهما أنها بيمة
 والثاني أنها ثيب ~~وقال~~ وإذا اجتمع في الصغيرة أخوان لاب وأم فليهما زوجها جاز عندنا ومن
 العلماء رحمهم الله تعالى من يقول لا يجوز مالم يجتمعا عليه لأن هذا قام مقام الاب فيشترط
 اجتماعهما لنفوذ العقد كالمولين في حق العبد أو الامة أو المعتقة ولكن استدل بقوله صلى
 الله عليه وسلم إذا أنكح الوليان فالأول أحق وفي هذا تنصيص على أن كل واحد منهما
 ينفرد بالعقد والمعنى فيه أن سبب الولاية هو القرابة وهو غير محتمل للوصف بالتجزئي والحكم

الثابت أيضاً غير متجز وهو النكاح فيجمل كل واحد منهما كالمفرد به لثبوت صفة الكمال
 في حق كل واحد منهما بكمال السبب وكونه غير محتمل للتجزى كما في ولاية الامان ثبت
 لكل واحد من المسلمين بهذا الطريق بخلاف المولدين فان هناك السبب هو الملك أو الولاء
 وذلك متجز في نفسه فلم يتكامل في حق كل واحد منهما ألا ترى ان أحد المولدين لا يرث
 جميع المال بالولاء وان تفرد به أحد الاخوان يرث جميع المال فلهذا فرقنا بينهما وان كان أحد
 الاخوان لاب وأم والآخرا لاب فعتدنا الاخ لاب وأم أولى بالتزويج وعلى قول زفر رحمه
 الله تعالى يستويان لان ولاية التزويج لقراءة الاب دون قرابة الام فان الولي اما يقوم مقام
 الاب لقراءته منه وقد استويا في قرابة الاب ولكنا نستدل بحديث على رضى الله تعالى عنه
 موفوفاً عليه ومرفوعاً الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال النكاح الى المصبات والاخ
 لاب وأم في المصوبة مقدم وهو المعنى فانه يدلى بقرابتين فيترجح على من يدلى بقرابة واحدة
 ويثبت الترجيح بقرابة الام وان كان لا يثبت به أصل الولاية كالمصوبة والاصل في ترتيب
 الاولياء قوله صلى الله عليه وسلم النكاح الى المصبات والمولى عليها لا يخلو اما أن تكون صغيرة
 أو كبيرة معتومة فان كانت صغيرة فأولى الاولياء عليها أبوها ثم الجد بعد الاب قائم مقام
 الاب في ظاهر الرواية وذكر الكرخي رحمه الله تعالى أن هذا قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى
 فأما عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى الاخ والجد يستويان لان من أصلهما أن الاخ
 يزاحم الجد في المصوبة حتى يشتركا في الميراث فكذا في الولاية وعند أبي حنيفة رحمه الله
 تعالى الجد مقدم في المصوبة فكذلك في الولاية والاصح أن هذا قولهم جميعاً لان في الولاية
 معنى الشفقة معتبر وشفقة الجد فوق شفقة الاخ ولهذا لا يثبت لها الخيار في عقد الجد كما
 لا يثبت في عقد الاب بخلاف الاخ ويثبت للجد الولاية في المال والنفس جميعاً ولا يثبت
 للاخ وكذلك في حكم الميراث حال الجد أعلى حتى لا ينقص نصيبه عن السدس بحال فلهذا
 كان في حكم الولاية بمنزلة الاب لا يزاحمه الاخوة ثم بعد الاجداد من قبل الآباء وان علوا
 الاخ لاب وأم ثم الاخ لاب ثم ابن الاخ لاب وأم ثم ابن الاخ لاب ثم الام لاب وأم ثم
 الام لاب ثم ابن الام لاب وأم ثم ابن الام لاب على قياس ترتيب المصوبة فاما المجنونة اذا
 كان لها ابن مطلق عليها ولاية التزويج عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى ليس للابن ولاية
 تزويج الام الا ان يكون من عشيرتها بان كان أبوه تزوج بنت عمه وهذا بناء على أصل

يأتي بيانه من مد ان شاء الله تعالى في ان المرأة لا ولاية لها على نفسها عنده والولد جزء منها
 فلا يثبت له الولاية عليها وعندما ثبتت لها الولاية على نفسها فكذلك ثبتت لابنها وحجته
 في ذلك ان ثبوت الولاية للمعنى النظر للمولى عليه ولا يحصل ذلك بأبواب الولاية
 للابن لانه يمتنع من تزويج أمه طبعاً فلا ينظر لها في التزويج ولشئ فعل ذلك يعمل الى
 قوم أبيه وربما لا يكون كفه لها الا ان يكون من عشيرتها فحينئذ ينعدم هذا الضرر فثبتنا
 له الولاية وحجتنا في ذلك الحديث النكاح الى المصبات والابن يستحق المصوبة وهو
 المعنى الفقهي ان الوراثة نوع ولاية لان الواو يخلف المورث ملكاً وتصرفاً والوراثة هي
 الخلافة في التصرفات وللوراثة أسباب الفريضة والمصوبة والقربة ولكن أقوى الأسباب
 المصوبة لان الارث بها متفق عليه ويستحق بها جميع المال فلهذا رتبنا الولاية على أقوى
 أسباب الارث وهو المصوبة ولا ينظر الى امتناعه من تزويجها طبعاً فان ذلك موجود في اذا
 كان الابن من عشيرتها وهذا لانه اذا خطبها كفه فلم يزوجها الابن حكم القاضي عليه
 بالعضل فيزوجها بنفسه كما في سائر الاولياء ثم اختلف أصحابنا رضى الله عنهم في الاب والابن
 ايها أحق بالتزويج فقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى الابن أحق لانه مقدم في
 المصوبة الا ترى ان الاب معه يستحق السدس بالفريضة فقط وقال محمد رحمه الله تعالى
 الاب أولى لان ولاية الاب تم المال والنفس فلا يثبت للابن الولاية في المال ولان الاب
 ينظر لها عادة والابن ينظر لنفسه لهما فكان الاب مقدماً في الولاية وبعد هذا الترتيب في
 الاولياء لها كالترتيب في أولياء الصغيرة يقال له فان زوجها الابد والاقرب حاضر توقف
 على اجازة الاقرب لان الابد كالاجنبي عند حضرة الاقرب فيتوقف عقده على اجازة الولي
 فان كان الاقرب غائباً غيبة منقطعة فلا يبعد ان يزوجه عندنا وقال الشافعي رحمه الله تعالى
 يزوجه السلطان وقال زفر رحمه الله تعالى لا يزوجه أحد حتى يحضر الاقرب وحجتهم في
 ذلك ان الابد محجوب بولاية الاقرب وولايته باقية بعد الغيبة اذ لا تأثير للغيبة في نزع
 الولاية الا ترى انه لا يقطع التوارث وان الولاية من حق الولي ليعلم به الكفاية فلا
 يبطل شيء من حقوقه بالغيبة والدليل عليه انه لو زوجها حيث هو جاز النكاح فدل أن ولاية
 الاقرب باقية اذا ثبت هذا فالشافعي رحمه الله تعالى يقول تعذر عليها الوصول الى حقها من
 جهة الاقرب مع بقاء ولايته فيزوجها السلطان كما لو عضلها الاقرب بخلاف ما اذا كانت

الاقرب صغيراً أو مجتولاً له لا ولاية له عليها ولا يبعد محجوب بولاية الاقرب الا بالنسبة
 وزفر رحمه الله تعالى يقول الابد لا يزوجها لبقاء ولاية الاقرب وكذلك السلطان لا يزوجها
 لان ولاية السلطان متأخرة عن ولاية الابد فاذا لم تثبت الولاية للابد هنا فالسلطان أولى
 بخلاف ما اذا عضها لان هناك هو ظالم في الامتناع من ايفاء حق مستحق عليه فيقوم
 السلطان مقامه في دفع الظلم لانه نصب لذلك وهنا الاقرب غير ظالم في سفره خصوصاً
 اذا سافر للحج وهو غير ممتنع من ايفاء حق مستحق عليه ليقوم السلطان مقامه في الايفاء
 فيتأخر الى حضوره وحجتها في ذلك أن ثبوت الولاية لمعنى النظر للمولى عليه حتى لا
 يثبت الا على من هو عاجز عن النظر لنفسه وجعل الاقرب مقدماً لان نظره لها أكثر
 لزيادة القرب ثم النظر لها لا يحصل بمجرد رأى الاقرب بل رأى حاضر منتفع به وقد
 خرج رأيه من أن يكون منتفعاً به في هذه الحال بهذه الغيبة فالتحق بمن لا رأى له أصلاً
 كالصغير والمجنون ورأى الابد خلف عن رأى الاقرب وفي ثبوت الحكم للخلف
 لافرق بين لتمام الاصل وبين كونه غير منتفع به ألا ترى أن التراب لما كان خلفاً عن
 الماء في حكم الطهارة فمع وجود الماء النجس يكون التراب خلفاً كما ان عدم الماء يكون
 التراب خلفاً لان الماء النجس غير منتفع به في حكم الطهارة فهو كالماء يوم أصلاً ولظهيره
 الحفانة والترية يقدم فيه الاقرب فاذا تزوجت الاقرب حتى اشتغلت بزوجها كانت الولاية
 للابد وكذلك النفقة في مال الاقرب فاذا انقطع ذلك بعد ماله وجبت النفقة في مال
 الابد فأما اذا زوجها الاقرب حيث هو قائماً يجوز لانها انتفعت برأيه ولكن هذه المنفعة
 حصلت لها اتفاقاً فلا يجوز بناء الحكم عليه فلماذا ثبتت الولاية للابد توضيحه أن للابد
 قرب التدبير وبعد القرابة وللأقرب قرب القرابة وبعد التدبير وثبوت الولاية بهما جميعاً
 فاستويا من هذا الوجه فكانا بمنزلة ولين في درجة واحدة فاليها زوجها يجوز والولاية انما
 تثبت للقاضي عند الحاجة ولا حاجة الى ذلك لما ثبتت الولاية للابد بالطريق الذي قلنا
 ثم تكاموا في حد النية المنقطعة فكان أبو عصمة سعد بن معاذ رحمه الله تعالى يقول أدنى
 مدة السفر تكفي لذلك وهو ثلاثة أيام ولياليها لانه ليس لاقصى مدة السفر نهاية فيعتبر
 الأدنى واليه يشير في الكتاب فيقول أرايت لو كان في السواد ونحوه أما كان يستطلع رأيه
 فهذا دليل على أنه اذا جاوز السواد ثبتت للابد وعن أبي يوسف رحمه الله تعالى فيه

روایتان فی احدی الروایتین قال من جلیقنا الی جلیقنا وهما قریتان أحدهما بالشرق
والاخری بالغرب فقالوا هذا وجوع منه الی قول زفر رحمه الله تعالى أن الولاية لا تثبت
للأبمد وإنما ذکر هذا علی طریق التمثل وفي الرواية الاخری قال من بسداد الی الری
وهكذا روی عن محمد رحمه الله تعالى وفي رواية قال من الكوفة الی الری ومن مشايخنا
رحمهم الله تعالى من يقول حد النية المنقطعة أن يكون جوالا من موضع الی موضع فلا
يوقف علی أثره أو يكون مفقودا لا يعرف خبره وقيل ان كان فی موضع بقطع الكرى الی
ذلك الموضع فليست النية بمنقطعة وان كان انما يقطع الكرى الی ذلك الموضع بدفتين أو
أكثر فالنية منقطعة وقيل ان كانت القوافل تنفر الی ذلك الموضع في كل عام فالنية
ليست بمنقطعة وان كانت لا تنفر فالنية منقطعة والاصح أنه اذا كان فی موضع لو أنظر
حضوره أو استطلاع رأيه فأت الكف الذي حضر لها فالنية منقطعة وان كان لا يفوت
افالنية ليست بمنقطعة وبعد ما ثبتت الولاية للأبمد اذا زوجها ثم حضر الاقرب فليس له
أن يرد نكاحها لان المقدع بولاية تامة هو قال ولا يجوز لتسير الولی تزويج الصغير
والصغيرة لقوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي قال والوصی ليس بولي عندنا فی التزويج
وقال ابن أبي ليلى رحمه الله تعالى للوصی ولاية التزويج لان وصي الاب قائم مقام الاب
فما يرجع الی النظر للمولى عليه ألا تري أنه في التصرف في المال يقوم مقامه فكذلك في
التصرف في النفس ومالك رحمه الله تعالى يقول ان نص في الوصاية علی التزويج فله أن
يزوجها كما لو وكل بذلك في حياته وان لم ينص علی ذلك فليس له أن يزوج ولکننا
نستدل بما روینا النكاح الی العصبات والوصی ليس بعصبة اذا لم يكن من قرابته فهو
كسائر الاجانب فی التزويج وان كان الوصی من القرابة بان كان عمًا أو غيره فله ولاية
التزويج بالقرابة لا بالوصاية ولهذا يثبت لهما الخيار اذا أدركا وان حصل التزويج بمن له ولاية
التصرف في المال والنفس جميعا لان ولايته في المال بسبب الوصاية ولا تأثير لوصاية في
ولاية التزويج فكان وجوده كعدمه وكذلك ان كانا في حجر رجل يعملهما خال هذا
الرجل دون حال الوصی فلا يثبت له ولاية التزويج ولان من يعمل الصغير انما يملك عليه
ما يتحضر منفعة للصغير كالحفظ وقبول الهبة والصدقة والنكاح ليس بهذه الصفة هو قال
ومولى العتاقة تثبت له الولاية اذا لم يكن هناك أحد من القرابة لان العصوبة تستحق بولا.

المتأفة وعليه يبنى ولاية التزويج وقال والرجل من عرض النسب اذا لم يكن أقرب
 منه يعنى به المصبات فاما ذوى الارحام كالاخوال والخالات والعمات فعلى قول أبي حنيفة
 رحمه الله تعالى لا يثبت لهم ولاية التزويج عند عدم المصبات استحسانا وعلى قول محمد رحمه
 الله تعالى لا يثبت وهو القياس وهكذا روى الحسن عن أبي حنيفة وقول أبي يوسف رحمه
 الله تعالى مضطرب فيه وذكر في كتاب النكاح قوله مع أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفي كتاب
 الولاء ذكر في الام قوله مع محمد رحمه الله تعالى ان الام اذا عقدت الولاء على ولدها
 لم يصح عندهما والاختلاف في التزويج وعقد الولاء سواء وكذلك في الام وعشيرتها من
 ذوى الارحام وجه قولهما الحديث النكاح الى المصبات وادخال الالف واللام دليل على
 ان جميع الولاية في باب النكاح انما ثبت لمن هو عصبة دون من ليس بعصبة والدليل عليه
 أنه لا يثبت لغير المصبات ولاية التصرف في المال بحال وان مولى المتأفة مقدم عليهم فلو كان
 لقرابتهم تأثير في استحقاق الولاية بها لكانوا مقدمين على مولى المتأفة اذ لا قرابة لمولى المتأفة
 وحجة أبي حنيفة رحمه الله تعالى حديث ابن مسعود رضى الله عنه في اجازته تزويج امرأته
 ابنتها على ما روينا فان الاصح ان ابنتها لم تكن من عبد الله فانما جوز نكاحها بولاية الأمومة
 والمعنى فيه وهو ان استحقاق الولاية باعتبار الشفقة الموجودة بالقرابة وهذه الشفقة توجد
 في قرابة الام كما توجد في قرابة الاب فيثبت لهم ولاية التزويج أيضا الا ان قرابة
 الاب يقدمون باعتبار المصوبة وهذا لا يتقضى ثبوته لهؤلاء عند عدم المصبات كما استحقاق
 الميراث يكون بسبب القرابة ويقدم في ذلك المصبات ثم يثبت بعد ذلك لذوى الارحام وبه
 ينتقض قولهم ان مولى المتأفة في الولاية مقدم على ذوى الارحام فان في الارث أيضا
 يقدم مولى المتأفة ولا يدل ذلك على انه لا يثبت لذوى الارحام أصلا فكذا هنا وعلى هذا
 الاختلاف مولى الموالاة له ولاية التزويج على الصغير والصغيرة اذا لم يكن لهما قريب عند
 أبي حنيفة رحمه الله تعالى وليس له ذلك عند محمد رحمه الله تعالى لانه مؤخر عن ذوى
 الارحام وقال ولا ولاية للاب الكافر والمملوك على الصغير والصغيرة اذا كان حرا مسلما لان
 اختلاف الدين يقطع التوارث فكذلك يقطع ولاية التزويج قال الله تعالى والذين آمنوا ولم
 يهاجروا الآية نص على قطع الولاية بين من هاجر وبين من لم يهاجر حين كانت الهجرة
 فريضة فكان ذلك تنصيصا على انقطاع الولاية بين الكفار والمسلمين بطريق الاولى وكذلك

الرق بنقي الولاية حتى يقطع التوارث ولانه ينقي ولايته عن نفسه فلان ينقي ولايته
عن غيره أولى وأما الكافر فثبت له ولاية التزويج على ولده الكافر كما ثبت للمسلم قال الله
تعالى والذين كفروا بعضهم أولياء بعض والدليل عليه جريان التوارث فيما بينهم كما يرى
فيما بين المسلمين هو قال ولا نكحة الكفار فيما بينهم حكم الصحة إلا على قول مالك رحمه الله
تعالى فانه يقول أنكحتهم باطلة لان الجواز نعمة وكرامة ثابتة شرعاً والكافر لا يحمل أهلاً
مثلته ولكننا نستدل بقوله تعالى وامرأته حمالة الحطب ولو لم يكن لهم نكاح لما سماها امرأته
وقال صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح وهذه نعمة كما قال ولكن
الاهلية لهذه النعمة باعتبار صفة الآدمية وبالكفر لم يخرج من أن يكون من بني آدم فلا
يخرج من أن يكون أهلاً لهذه النعمة هو قال ولو زوج الاب ابنه الصغيرة ممن لا يكافئها
أو زوج ابنه الصغير امرأة ليست بكفء له جازي قول أبي حنيفة استحصانا ولم يجوز
عندهما وهو القياس وكذلك لو زوج ابنه بأقل من صدق مثلها أو ابنه بأكثر من صدق
مثلها بقدر ما لا يتباين الناس فيه لا يجوز عندهما هكذا قال في الكتاب ولم يبين ماذا
لا يجوز حتى ظن بعض أصحابنا أن الزيادة والنقصان لا يجوز فأما أصل النكاح صحيح لأن
المانع هنا من قبل المسمى وفساد التسمية لا يمنع صحة النكاح كما لو ترك النسبة أصلاً أو
زوجها بخمر أو خنزير ولكن الأصح أن النكاح لا يجوز هكذا فسر في الجامع الصغير
وجه قولها أن ولاية الاب مقيدة بشرط النظر ومعنى الضرر في هذا المقعد ظاهر فلا
يملكها الاب بولايته كما لا يملك البيع والشراء في ماله بالغين الفاحش والدليل عليه أنه لو
زوج أمها بمثل هذا الصداق لا يجوز فإذا زوجها أولى وولايته عليها دون ولاية المرأة على
نفسها ولو زوجت هي نفسها من غير كفء أو بدون صدق مثلها يثبت حق الاعتراض للأولياء
فهذا أولى ولكن أبو حنيفة رحمه الله تعالى ترك القياس بما روى أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم تزوج عائشة رضي الله عنها على صدق خمسمائة درهم زوجها منه أبو بكر رضي الله عنه
وزوج فاطمة رضي الله عنها من على رضي الله عنه على صدق أربع مائة درهم ومعلوم أن ذلك
لم يكن صدق مثلها لانه ان كان صدق مثلها هذا المقدار مع انهما يجمع الفضائل فلا صدق
في الدنيا يزيد على هذا المقدار والمعنى فيه ان النكاح يشتمل على مصالح وأغراض ومقاصد
جسة والاب وافر الشفقة ينظر لولده فوق ما ينظر لنفسه فالظاهر انه انما قصر في الكفاية

والصدّق ليوثر سائر المقاصد عليها وذلك أنفع لها من الصدّق والكفّاء فكان تصرفه
واقفا بصفة النظر فيجوز كالوصى إذا صانع في مال اليتيم جاز ذلك لحصول الطر في تصرفه
وان كان هو في الظاهر يعطى مالا غير واجب وهذا بخلاف تصرف الاب في المال اذا لا
مقصود هالك سوى المسألة فاذا قصر في المسألة فليس بازاء هذا التقصان ما يجبره وهذا
بخلاف ما اذا زوج أمتهما لان سائر مقاصد النكاح لا تحصل للصغير والصغيرة هما انما
يحصل للأمة ففي حق الصغير قد انعدم ما يكون جبراً للتقصان وبخلاف المم والاخ لانه
ليس لها شفقة وافرة فيحمل تقصيرهما في الكفّاء والمهر على معنى ترك النظر والميل الى
الرشوة لا لتحصيل سائر المقاصد وبخلاف المرأة في نكاح نفسها لانها سريعة الانخداع
ضميعة الرأي متباعدة للشهوة عادة فيكون تقصيرها في الكفّاء والصدّق لمتابعة الهوى لا
لتحصيل سائر المقاصد على أن سائر المقاصد تحصل لها دون الاولياء وبسبب عدم الكفّاء
والتقصان في الصدّق يتمير الاولياء وليس بازاء هذا التقصان في حقهم ما يكون جبراً ولهذا
ثبت لهم حق الاعتراض **وقال** **هـ** واذا أقر الولد على الصغير أو الصغيرة بالنكاح لم يثبت
النكاح باقراره ما لم يشهد به شاهدان عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعند أبي يوسف
ومحمد رحمهما الله تعالى يثبت النكاح باقراره وانما يتبين هذا الخلاف فيما اذا أقر الولي
عليهما ثم أدركا وكذباه وأقام المدعى عليهما بعد البلوغ شاهدين باقرار الولي بالنكاح في
الصغر وعلى هذا الخلاف الوكيل من جهة الرجل والمرأة اذا أقر على موكله بالنكاح وكذلك
المولى اذا أقر على عبده بالنكاح فهو على هذا الخلاف ايضا اما اذا أقر على أمته بالنكاح
صح اقراره بالاتفاق فهما يقولان أقر بما يملك انشاء فيصح كالمولى اذا أقر على أمته وهذا
لان الاقرار خبر متمثل بين الصدق والكذب فاذا حصل بما لا يملك انشاء تتمكن التهمة
في اخراج الكلام مخرج الاخبار واذا حصل بما لا يملك انشاء لا يكون متبهما في اخراج
الكلام مخرج الاخبار لتمكنه من تحصيل المقصود بطريق الانشاء ألا ترى أن المطلق اذا
قال قبل انقضاء المدة كنت واجبتها كان مصدقا بخلاف ما لو أقر بذلك بعد انقضاء المدة وأبو
حنيفة رحمه الله تعالى يقول هذا اقرار على النير والافرار على النير لا يكون حجة لانه شهادة
وشهادة الفرد لا تثبت الحكم بقي كونه مالكا للانشاء فقول هو لا يملك انشاء هذا العقد
لا بشاهدين كما قال صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود فلا يملك الاقرار به الا من

الرق ينقي الولاية حتى يقطع التوارث ولا نه ينقي ولايته عن نفسه فلان ينقي ولايته
عن غيره أولى وأما الكافر فتثبت له ولاية التزوج على ولده الكافر كما ثبت للمسلم قال الله
تعالى والذين كفروا بعضهم أولياء بعض والدليل عليه جريان التوارث فيما بينهم كما يجري
فيما بين المسلمين **وقال** ولا نكحة الكفار فيما بينهم حكم الصحة إلا على قول مالك رحمه الله
تعالى فانه يقول أنكحتهم باطلة لان الجواز نعمة وكرامة ثابتة شرعاً والكافر لا يحمل أهلاً
مثلته ولكننا نستدل بقوله تعالى وامراته حمالة الحطب ولوم يكن لهم نكاح لما سماها امراته
وقال صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح ولم أولد من سفاح وهذه نعمة كما قال ولكن
الاهلية لهذه النعمة باعتبار صفة الآدمية وبالكفر لم يخرج من أن يكون من بني آدم فلا
يخرج من أن يكون أهلاً لهذه النعمة **وقال** ولو زوج الاب ابنته الصغيرة ممن لا يكافئها
أو زوج ابنة الصغير امرأة ليست بكفء له جازي قول أبي حنيفة استحساناً ولم يحز
عندهما وهو القياس وكذلك لو زوج ابنته بأقل من صداق مثلها أو ابنة با أكثر من صداق
مثلها بقدر ما لا يتباين الناس فيه لا يجوز عندهما هكذا قال في الكتاب ولم يبين ماذا
لا يجوز حتى ظن بعض أصحابنا أن الزيادة والنقصان لا يجوز فأما أصل النكاح صحيح لان
المانع هنا من قبل المسمى وفساد التسمية لا يمنع صحة النكاح كما لو ترك التسمية أصلاً أو
زوجها بخمر أو خنزير ولكن الأصح أن النكاح لا يجوز هكذا فسر في الجامع الصغير
وجه قولها أن ولاية الاب مقيدة بشرط النظر ومعنى الضرر في هذا المقعد ظاهر فلا
يملكها الاب بولايته كما لا يملك البيع والشراء في ماله بالنبن الفاحش والدليل عليه أنه لو
زوج أمها بمثل هذا الصداق لا يجوز فإذا زوجها أولى وولايته عليها دون ولاية المرأة على
نفسها ولو زوجت هي نفسها من غير كفء أو بدون صداق مثلها ثبتت حق الاعتراض للأولياء
فهذا أولى ولكن أبو حنيفة رحمه الله تعالى ترك القياس بما روى ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم تزوج عائشة رضي الله عنها على صداق خمسمائة درهم زوجها منه أبو بكر رضي الله عنه
وزوج فاطمة رضي الله عنها من على رضي الله عنه على صداق أربع مائة درهم ومعلوم ان ذلك
لم يكن صداق مثلها لانه ان كان صداق مثلها هذا المقدار مع أنها تجمع الفضائل فلا صداق
في الدنيا يزيد على هذا المقدار والمعنى فيه ان النكاح يشتمل على مصالح واغراض ومقاصد
حسنة والاب وافر الشفقة ينظر لولده فوق ما ينظر لنفسه فالظاهر انه انما قصر في الكفاية

والصدائق ليوفر سائر المقاصد عليها وذلك أنفع لها من الصدائق والكفافة فكان تصرفه وانما بصفة النظر فيجوز كالوصى اذا صانع في مال اليتيم جاز ذلك لحصول النظر في تصرفه وان كان هو في الظاهر يعطى مالا غير واجب وهذا بخلاف تصرف الاب في المال اذ لا مقصود هناك سوى المالية فاذا تصرف في المالية فليس بازاء هذا التقصان ما يجبره وهذا بخلاف ما اذا زوج أمتها لان سائر مقاصد النكاح لا تحصل للصغير والصغيرة هنا انما يحصل للأمة في حق الصغير قد انعدم ما يكون جبراً للتقصان وبخلاف المم والابن لانه ليس لها شفقة وافرة فيحمل تقصيرهما في الكفافة والمهر على معنى ترك النظر والميل الى الرشوة لا لتحصيل سائر المقاصد وبخلاف المرأة في نكاح نفسها لانه سريعة الانخداع ضعيفة الرأي متابعة للشهوة عادة فيكون تقصيرها في الكفافة والصدائق متابعة للموى لا لتحصيل سائر المقاصد على أن سائر المقاصد تحصل لها دون الاولياء وبسبب عدم الكفافة والتقصان في الصدائق يتمير الاولياء وليس بازاء هذا التقصان في حقهم ما يكون جازراً فهذا يثبت لهم حق الاعتراض ﴿ قال ﴾ واذا أقر الولد على الصغير أو الصغيرة بالنكاح لم يثبت النكاح باقراره ما لم يشهد به شاهدان عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعند أبي يوسف ومحمد وجميعهم الله تعالى يثبت النكاح باقراره وانما يتبين هذا الخلاف فيما اذا أقر الولي عليهما ثم أدركا وكذبا وأقام المدعى عليهما بعد البلوغ شاهدين باقرار الولي بالنكاح في الصغير وعلى هذا الخلاف الوكيل من جهة الرجل والمرأة اذا أقر على موكله بالنكاح وكذلك المولى اذا أقر على عبده بالنكاح فهو على هذا الخلاف ايضا اما اذا أقر على أمته بالنكاح صح اقراره بالاتفاق فهما يقولان أقر بما يملك انشاءه فيصح كالمولى اذا أقر على أمته وهذا لان الاقرار خبر متمثل بين الصدق والكذب فاذا حصل بما لا يملك انشاءه تتمكن التهمة في اخراج الكلام مخرج الاخبار واذا حصل بما لا يملك انشاءه لا يكون منهما في اخراج الكلام مخرج الاخبار لتمكنه من تحصيل المقصود بطريق الانشاء ألا ترى أن المطلق اذا قال قبل انقضاء المدة كنت واجبتها كان مصدقا بخلاف ما لو أقر بذلك بعد انقضاء المدة وأبو حنيفة رحمه الله تعالى يقول هذا اقرار على الغير والاقرار على الغير لا يكون حجة لانه شهادة وشهادة الفرد لا تثبت الحكم بقي كونه مالكا للانشاء فقول هو لا يملك انشاء هذا العقد لا بشاهدين كما قال صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود فلا يملك الاقرار به الا من

الوجه الذي يملك الانشاء وهكذا نقول اذا ساعده شاهدان على ذلك كان صحيحا اعتبارا
 للاتحاد بالانشاء وهذا بخلاف الامة فان المولى هناك يقر على نفسه لان بضعها بملوك للمولى
 وان اراد الانسان على نفسه صحيح مطلقا من غير ان يكون ذلك معتبرا بالانشاء فاما في حق
 المولى الاقرار عليه لاعلى نفسه فلا يملك الامن الوجه الذي يملك الانشاء وأصل كلامهم يشكك
 باقرار المولى بالاستدانة على اليتيم فانه لا يكون صحيحا وان كان هو يملك انشاء الاستدانة
 الاولى بينهما لقوله صلى الله عليه وسلم اذا أنكح الوليان فالاول أحق وهذا لان الاول صادف
 العقد معه وعقد الثاني لم يصادف محله لانها بالعقد الاول صارت مشنولة وان لم يعلم أيهما
 أول أو وقع العقدان معا بطلا جميعا لانه لا وجه لتصحيحهما وليس أحدهما بأولي من
 الآخر فتعين جهة البطلان فيهما **وقال** وإذا تزوج الصغير امرأة فأجاز ذلك وليه جاز عندنا
 لان الصبي العاقل من أهل العبارة عندنا ولكن يحتاج الى انضمام رأى الولي الى مباشرة
 ليحصل تمام النظر فاذا أجاز الولي جاز ذلك وكان ذلك كباشرة الولي بنفسه حتى ثبت كونه
 اختيارا اذا بلغ وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا ينفذ بإجازة الولي لان من أصله ان
 عبارة الصبي غير معتبرة في العقود وكذلك من أصله ان العقود لا تتوقف على الاجازة
 وعلى هذا لو زوجت الصغيرة نفسها فأجاز الولي ذلك جاز عندنا ولم يحز عند الشافعي رحمه
 الله تعالى لحدوث المنيين ومعنى ثالث ان عبارة النساء عنده لا تصلح لتقدير النكاح وان كان
 الحيز غير الاب والجد فلمعني رابع على قوله أيضا وهو ان هذا الحيز لا يملك مباشرة التزوج
 وان أبطل الولي عقدهما بطل وان لم يتعرض له بالاجازة ولا بالابطال حتى بلغا فالرأى أيهما
 ان أجازا ذلك العقد جاز كما لو أجاز الولي في صغرهما ولا ينفذ بمجرد بلوغهما الا ان يجيز
 لأن النظر عند مباشرتهما ماتم لصغرهما ونفوذ هذا العقد يمتد تمام النظر فلهذا يمتد
 اجازتهما بعد البلوغ **وقال** وإذا زوج الاب ابنته الصغيرة وضمن لها المهر عن زوجها فهو
 جائز لانه صير نفسه زعيما والزعيم فارم بخلاف ما اذا باع مال ولده الصغير وضمن الثمن عن
 المشتري لا يصح الضمان لان ثبوت حق قبض الثمن للاب هناك بحكم العقد لا بولايته عليه
 الا ترى ان بعد بلوغه الاب هو الذي يقبض الثمن دون الصبي وفيما يكون وجوبه بحكم
 عقده فهو كالمستحق لان حقوق ذلك العقد تتعلق بالعقد ولهذا لو أبرأ المشتري عن الثمن

كان صحيحا فاذا ضمن الثمن عن المشتري كان في معنى الضامن لنفسه فلا يصح فاما ثبوت
 حق قبض الصداق للاب بولاية الابوة لا بمباشرة عقد السكاح لان حقوق المقدر في
 السكاح لا تمتد بالماقد الا ترى انها لو بلغت كان القبض اليها دون الاب فكان الاب في
 هذا الضمان كسائر الاجانب ولو ضمن الصداق لها أجنبي آخر وقبل الاب ذلك كان
 الضمان صحيحا فكذلك اذا ضمنه الاب فاذا بلغت ان شاءت طالبت الزوج بالصداق بحكم
 السكاح وان شاءت طالبت بحكم الضمان واذا آداه الاب لم يرجع على الزوج لانه ضمن
 بنير امره وان كان ضمن عن الزوج بأمره فيثبت له ان يرجع عليه اذا أدى فان كان
 هذا الضمان في مرض الاب ومات منه فهو باطل لانه قصد إيصال النفع الى وارثه وتصرف
 المريض فيما يكون فيه إيصال النفع الى وارثه باطل ^{وقال} واذا زوج ابنة الصغير في
 صحته وضمن عنه المهر جازي بني اذا قبلت المرأة الضمان ثم اذا أدى الاب لم يرجع بما أدى على الابن
 استحسانا وفي القياس يرجع عليه لان غيره لو ضمن بأمر الاب وأدى كان له أن يرجع به
 في مال الابن فكذلك الاب اذا ضمن لان قيام ولايته عليه في حالة الصغر بمنزلة أمره اياه
 بالضمان عنه بعد البلوغ ألا ترى أن الوصي لو كان هو الضامن بالمهر عن الصغير وأدى من
 مال نفسه يثبت له الرجوع في ماله فكذلك الاب وجه الاستحسان أن العادة الظاهرة أن
 الآباء يمثل هذا يتبرعون وفي الرجوع لا يطعمون والثابت بدلالة العرف كالثابت بدلالة
 النص فلا يرجع به الا أن يكون شرط ذلك في أصل الضمان فيثبت يرجع لان العرف انما
 يعتبر عند عدم التصريح بخلافه كتقديم المائدة بين يدي الانسان يكون اذا له في تناول
 بطريق العرف فان قال له لانا كل لم يكن ذلك اذا له فهذه امثلة بخلاف الوصي فان عادة التبرع
 في مثل هذا غير موجودة في حق الاوصياء بل يكتفى من الوصي أن لا يطعم في مال
 اليتيم فلماذا ثبت له حق الرجوع اذا ضمن وأدى من مال نفسه وان مات الاب قبل أن
 يؤدي فهذه صلة لم تتم لان تمام الصلة يكون بالقبض ولم يوجد ولكنها باختيار ان شاءت
 أخذت الصداق من الزوج وان شاءت من تركه الاب بحكم الضمان لان الاستحقاق كان
 تابا لها في حياة الاب بحكم الكفالة فلا يطل ذلك بموته واذا استوفت من تركه الاب
 رجع سائر الورثة بذلك في نصيب الابن أو عليه ان كان قبض نصيبه وقال زفر رحمه الله
 تعالى لا يرجعون لان أصل الكفالة انعقدت غير موجبة للرجوع عند الاداء بدليل أنه لو

الوجه الذي يملك الانشاء وهكذا نقول اذا ساعدنا شاهدان على ذلك كان صحيحا اعتبارا
للاقرار بالانشاء وهذا بخلاف الامة فان المولى هناك يقر على نفسه لان بعضهما مملوك للمولى
وافرار الانسان على نفسه صحيح مطلقا من غير ان يكون ذلك معتبرا بالانشاء فاما في حق
المعد الاقرار عليه لاعلى نفسه فلا يملك الامن الوجه الذي يملك الانشاء وأصل كلامهم يشك
بافراؤ الخصى بالاستدانة على النيم فانه لا يكون صحيحا وان كان هو يملك انشاء الاستدانة
ولا يجوز ان يكون للصغيرة وليان فزوجها كل واحد منهما رجلا فان علم ايها اول جاز نكاح
الاول بينهما لقوله صلى الله عليه وسلم اذا نكح الوليان فالاول احق وهذا لان الاول صادف
المقدم عليه وعقد الثاني لم يصادف عمله لانها بالعقد الاول صارت مشغولة وان لم يعلم ايها
اول او وقع العقدان معا بطلا جميعا لانه لا وجه لتصحيحهما وليس احدهما بأولى من
الآخر فتعين جهة البطلان فيهما **وقال** واذا تزوج الصغير امرأة فأجاز ذلك وليه جاز عندنا
لان الصبي المائل من أهل العبرة عندنا ولكن يحتاج الى انضمام رأى المولى الى مباشرة
ليحصل تمام النظر فاذا أجاز المولى جاز ذلك وكان ذلك كمباشرة المولى بنفسه حتى يثبت له
الخيار اذا بلغ وعلى قول الشافعي رحمه الله تعالى لا ينفذ بإجازة المولى لان من أصله ان
عبارة الصبي غير معتبرة في العقود وكذلك من أصله ان العقود لا تتوقف على الإجازة
وعلى هذا لو زوجت الصغيرة نفسها فأجاز المولى ذلك جاز عندنا ولم يجز عند الشافعي رحمه
الله تعالى لهذين المعنيين ومعنى ثالث ان عبارة النساء عنده لا تصلح لعقد النكاح وان كان
المميز غير الاب والجد فلمعني رابع على قوله أيضا وهو ان هذا المميز لا يملك مباشرة التزوج
وان أبطل المولى عقدهما بطل وان لم يتعرض له بالإجازة ولا بالإبطال حتى بلغا فالرأى اليهما
ان أجازا ذلك العقد جائزا لو أجاز المولى في صغرهما ولا ينفذ بمجرد بلوغهما الا ان يميز
لان النظر عند مباشرتهما ماتم لصغرهما ونفذ هذا العقد يعتمد تمام النظر فلماذا يستند
إجازتهما بعد البلوغ **وقال** واذا زوج الاب ابنته الصغيرة وضمن لها المهر عن زوجها فهو
جائر لانه صير نفسه زعيما والزعيم حارم بخلاف ما اذا باع مال ولده الصغير وضمن الثمن عن
المشتري لا يصح الضمان لان ثبوت حق قبض الثمن للاب هناك بحكم العقد لا بولايته عليه
الا ترى ان يمد بلوغه الاب هو الذي يقبض الثمن دون الصبي وفيما يكون وجوبه بحكم
عقده فهو كالمستحق لان حقوق ذلك العقد تتعلق بالمأند ولهذا لو أبرأ المشتري عن الثمن

كان صحيحاً فاذا ضمن الثمن عن المشتري كان في معنى الضامن لنفسه فلا يصح قماراً بوث
 حق قبض الصداق للاب بولاية الابوة لا بتبائنه عقد النكاح لان حقوق العقد في
 النكاح لا تتعلق بالمفاد الا ترى انها لو بلغت كان القبض اليها دون الاب فكان الاب في
 هذا الضمان كسائر الاجانب ولو ضمن الصداق لها اجنبي آخر وقبل الاب ذلك كان
 الضمان صحيحاً فكذلك اذا ضمنه الاب فاذا بلغت ان شاءت طالبت الزوج بالصداق بحكم
 النكاح وان شاءت طالبت بحكم الضمان واذا اداء الاب لم يرجع على الزوج لانه ضمن
 بشئ امره وان كان ضمن عن الزوج بأمره فينئذ يكون له ان يرجع عليه اذا أدى فان كان
 هذا الضمان في مرض الاب ومات منه فهو باطل لانه قصد اتصال التمتع لي وارثه وتصرف
 المريض فيما يكون فيه اتصال الفع الى وارثه باطل هو قال به واذا زوج ابنه الصغير في
 صحته وضمن عنه المهر جازي يعني اذا نبت المرأة الضمان ثم اذا أدى الاب لم يرجع بأدى على الابن
 استحساناً وفي القياس يرجع عليه لان غيره لو ضمن بأمر الاب وأدى كان له أن يرجع به
 في مال الابن فكذلك الاب اذا ضمن لان قيام ولايته عليه في حالة الصغر بمنزلة أمره اياه
 بالضمان عنه بعد البلوغ ألا ترى أن الوصي لو كان هو الضامن بالمهر عن الصغير وأدى من
 مال نفسه ثبت له الرجوع في ماله فكذلك الاب وجه الاستحسان أن العادة الظاهرة أن
 الآباء يمثل هذا يتبرعون وفي الرجوع لا يطعمون والناث بدلالة العرف كالثابت بدلالة
 النص فلا يرجع به الا أن يكون شرط ذلك في أصل الضمان فينئذ يرجع لان العرف انما
 يعتبر عند عدم التصريح بخلافه كتقديم المائدة بين يدي الانسان يكون اذا له في تناول
 بطريق العرف فان قال له لا تأكل لم يكن ذلك اذا له فهذا مثله بخلاف الوصي فان عادة التبرع
 في مثل هذا غير موجودة في حق الاوصياء بل يكتفى من الوصي أن لا يطعم في مال
 اليتيم فلها ثبت له حق الرجوع اذا ضمن وأدى من مال نفسه وان مات الاب قبل أن
 يؤدي فهذه صلة لم ثم لان تمام الصلة يكون بالقبض ولم يوجد ولكنها بالخيار ان شاءت
 أخذت الصداق من الزوج وان شاءت من تركه الاب بحكم الضمان لان الاستحقاق كان
 نائباً لها في حياة الاب بحكم الكفالة فلا يبطل ذلك بموته واذا استوفت من تركه الاب
 رجع سائر الورثة بذلك في نصيب الابن أو عليه ان كان قبض نصيبه وقال زفر رحمه الله
 تعالى لا يرجعون لان أصل الكفالة انقضت غير موجبة للرجوع عند الاداء بدليل أنه لو

أداه في حياته لم يرجع عليه فبموته لا يصير موجبا للرجوع ولكننا نقول انما لا يرجع في حياته اذا أدى معنى الصلة وقد بطل ذلك بموته قبل التسليم فكان هذا بمنزلة ما لو ضمن عنه بعد البلوغ بأمره واستوفاه من تركته بعد وفاته وان كان هذا الضمان في مرض الاب الذي مات فيه فهو باطل لانه تبرع منه على ولده بضمان الصداق منه وتبرع الوالد على ولده في مرضه باطل وكذلك كل من ضمن عن وارثه أو لوارثه ثم مات فضمانه باطل لما بينا ^{وقال} والمجنون المغلوب بمنزلة الصبي في جميع ذلك لانه مولى عليه كالصغير ويستوى ان كان جنونه أصليا أو سارئا وعلى قول زفر رحمه الله تعالى في الجنون الاصيل كذلك الجواب بان بلغ بموته ما في الجنون الطارئ لا يكون للمولى عليه ولاية التزويج لانه يثبت له الولاية على نفسه عند بلوغه والنكاح يعقد للعمر ولا تعبد الحاجة اليه في كل وقت فبصيرورته من أهل النظر لنفسه يقع الاستغناء فيه عن نظر المولى بخلاف المال فان الحاجة اليه تعبد في كل وقت ولكننا نقول ثبوت الولاية لمعجز المولى عليه عن النظر لنفسه والجنون الاصيل والعارض في هذا سواء فربما لم يتفق له كفه في حال افاقته حتى

جن أو ماتت زوجته بعد ما جن فتتعلق الحاجة

في الجنون الطارئ كما تتحقق في الجنون

الاصيل والله أعلم بالصواب

واليه المرجع

والمرآب

تم الجزء الرابع وبه الجزء الخامس

وأوله باب نكاح البكر